B. II. 8.

662'

d'

35

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

V. BAND. II. ABTHEIL.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1803.

Coburger
Landes-
Bücherei

T.

Tadelsucht,

inclinatio vituperandi, *penchant à blâmer*. Man versteht unter der leichtfertigen Tadelsucht den Hang, Andre zum Tadel (*vituperium*) bloſs zu stellen; welcher eine Bosheit ist. Diese Tadelsucht ist Spottsucht, wenn sie in dem Hange besteht, Andere zum Gelächter bloſs zu stellen, um die Fehler derselben zum unmittelbaren Gegenstande seiner Belustigung zu machen; welcher nicht weniger Bosheit ist. Diese Spottsucht ist aber von dem Scherz, die Fehler Anderer zum Schein als Fehler zu belachen, gänzlich unterschieden, s. Scherz (T. 147.).

2. Die Spottsucht, welche darauf abzweckt, eine Person ihrer verdienten Achtung zu berauben, heiſst bittere Spottsucht (*spiritus causticus*) und hat etwas von teuflischer Freude an sich. Sie ist aber eben darum auch eine desto härtere Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menschen, also einer schuldigen Pflicht. Betrifft der Spott etwas, woran die Vernunft nothwendig ein moralisches Interesse nimmt (z. B. eine Pflicht oder einen Menschen), so ist es der Würde des Gegenstandes und der Achtung für die Menschheit

angemeſſener, dem Angriffe entweder gar keine oder eine mit Würde und Ernſt geführte Vertheidigung entgegen zu ſetzen. Am wenigſten aber erlaubt es die Pflicht, wenn auf dieſe Art der Gegenſtand eigentlich kein Gegenſtand für den Witz iſt, mitzulachen, der Gegner mag noch ſo viel Spötterei ausſtoſsen, hierbei aber ſelbſt zugleich noch ſo viel Blöſsen zum Belachen gegeben haben. Iſt aber der Angriff nicht auf Pflicht und Tugend eines Menſchen, ſondern auf wirkliche Fehler gerichtet, um ihn herabzuſetzen, dann iſt eine ſcherzhafte, wenn gleich ſpottende Abweiſung der beleidigten Angriffe eines Gegners mit Verachtung (*retorſio jocoſa*) wohl erlaubt (T. 147.).

Talent,

Naturgabe, *talent.* Wenn die Vorzüglichkeit des Erkenntniſsvermögens nicht von der Unterweiſung, ſondern von der natürlichen Anlage des Subjects abhängt, ſo heiſst ſie Talent, Naturgabe (A. 153.) Dieſe iſt:

a. der productive Witz, ſ. Witz;

b. die Sagacität, ſ. Sagacität; und

c. die Originalität im Denken oder das Genie und der Kopf, ſ. Genie.

2. Das Talent iſt alſo der eine Theil der Vollkommenheit, als Beſchaffenheit des Menſchen; folglich innerliche Vollkommenheit des Menſchen (P. 70.); denn Vollkommenheit in praktiſcher Bedeutung iſt die Tauglichkeit oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerlei Zwecken. Dieſe Tauglichkeit beſteht

bei dem Menschen theils in derjenigen Beschaffenheit des Erkenntnissvermögens, die von der natürlichen Anlage des Subjects abhängt, welche eben Talent heisst; theils in derjenigen Beschaffenheit desselben, die allein erworben werden kann, welche Geschicklichkeit heisst, s. Geschicklichkeit. Man siehet hieraus, dass Vollkommenheit d. i. Talente und ihre Beförderung (die Erwerbung der Geschicklichkeit) nur darum, weil diese zu Vortheilen des Lebens beitragen, also durch die Glückseligkeit, die wir davon erwarten, Bewegursache zum Handeln werden kann; dass also der Begriff der Vollkommenheit kein auf Sittlichkeit gehender Bestimmungsgrund des Willens seyn kann, zumal da sie auch immer einen Zweck voraus setzt.

3. Wenn wir auf die Wirkung des Talents sehen, so können wir es auch durch: das angebohrne productive Vermögen des Künstlers, erklären (U. 181.). Es ist also unterschieden von dem erworbenen productiven Vermögen des Künstlers, welches eben Geschicklichkeit heisst. Nach dieser Erklärung ist z. B. das Genie ein Talent, weil es die angebohrne Gemüthsanlage ist, durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt, s. Genie.

4. Das Talent ist demnach eine gewisse Spontaneität, etwas hervorzubringen, es ist auf gewisse Art schöpferisch; der gute Kopf aber, als ursprüngliche Naturanlage, ist nur eine Art der Originalität, und diese selbst nur eine Art Talent.

5. Helvetius (*de l'homme sect. V. ch.* 2. *T. II. p.* 6 *ss.*) stellte sich unrichtig vor: der Geist im Menschen sei der Inbegriff seiner Vorstellungen, und man habe den Namen des Talents der Art Geist gegeben, der in einem In-

begriff von ſehr vielen Vorſtellungen derſelben Gattung beſtehe. Der Geiſt und das Talent werde alſo erworben. Talente ſeien nichts anders als das Product der Aufmerkſamkeit, die man auf Vorſtellungen einer gewiſſen Gattung verwende. Er vergleicht zu dem Ende die verſchiedenen Talente mit den Tangenten eines Claviers, und die Aufmerkſamkeit, wenn ſie das Intereſſe in Thätigkeit ſetze, ſei die Hand, die ohne Unterſchied bald dieſe, bald jene Tangente berühren könne. Allein dieſes letztere Beiſpiel iſt ſehr unglücklich gewählt, und lehrt gerade das Gegentheil von dem, was Helvetius behauptet. Die Hand berührt freilich die Tangenten, aber dieſe müſſen doch dazu da ſeyn, die ſpielende Hand bringt ſie weder hervor, noch kann ſie viel damit ausrichten, wenn ſie ſtocken, hängen bleiben, klappern u. ſ. w.; und welches ſind denn die Tangenten, wodurch die ſpielende Hand jene Tangenten hervorgebracht hat?

Tanz,

ſaltus, dance. So nennt man das Spiel der Geſtalten, welches ſich von den Spielen der Empfindung unterſcheidet, ſ. Spiel. Der Tanz iſt gemeiniglich mit Muſik, dem Tonſpiel, verbunden, alſo das Spiel der Geſtalten mit einem Spiel der Empfindungen. Er iſt urſprünglich aus dem Naturtriebe zur freien Bewegung, ohne alle Reflexion, entſtanden, allmählig aber durch Geſchmack und Genie zu einem Werke der ſchönen Kunſt erhoben worden (U. 213.).

Täuſchung

der Sinne, ſ. Betrug, Fanatismus, Sinn und Sinnlichkeit.

Taufe,

βαπτισμα (Ephes. 4, 5.), *βαπτισμος, λουτρον του ὑδατος ἐν ῥηματι* (Ephes. 5, 26.), *λουτρον παλιγγενεσιας και ανακαινωσεως πνευματος ἁγιου* (Tit. 3, 5.), *baptismus, batême* Man giebt diesen Namen der Förmlichkeit der Aufnahme eines neu eintretenden Gliedes der christlichen Kirche in die Gemeinschaft des Glaubens, als Symbol der Fortpflanzung des Sittlichguten auf die Nachkommenschaft; oder wie Kant sie auch erklärt: die einmal geschehende feierliche Einweihung zur christlichen Kirchengemeinschaft; oder die Förmlichkeit der ersten Aufnahme zum Gliede der christlichen Kirche (R. 300. 310.).

1. Es ist nehmlich bei dieser Handlung nicht von einem Dienst der Herzen (Dienst Gottes im Geist und in der Wahrheit die Rede); sondern nur von der Repräsentirung des unsichtbaren Dienstes Gottes durch etwas Sichtbares. Da das Unsichtbare bei Menschen einer solchen Versinnlichung bedarf, so sieht man wohl, dass auch die Vernunft eine solche Beförderung des Sittlichguten bedarf. Der angebliche Dienst Gottes auf seinen Geist und seine wahre Bedeutung, nehmlich eine dem Reiche Gottes in uns und ausser uns sich weihende Gesinnung, zurückgeführt, kann selbst durch die Vernunft in vier Pflichtbeobachtungen eingetheilet werden, denen in der christlichen Kirche gewisse Förmlichkeiten correspondirend beigeordnet sind, die mit ihnen nicht in nothwendiger Verbindung stehen (s. Communion, 2. f.).

2. Man hat also in der christlichen Kirche vier Symbole, oder sinnliche Mittel, welche insgesammt die Absicht, das Sittlichgute zu beför-

dern, durch äußerliche Handlungen darstellen. Das eine dieser Symbole ist die **Taufe**, welche die Pflicht, das Sittlichgute, durch die **Gemeinschaft in einer Kirche, fortzupflanzen**, versinnlicht. Zugleich versinnlicht diese Handlung, wenn sie an Kindern geschieht, die Pflicht, diese auch im christlichen Glauben zu belehren (R. 300.).

3. Man hat diese symbolische Handlung die **Taufe** genannt, von **Taufen**, einem uralten Wort mehrerer Sprachen, nach **Adelung** (Wörterbuch, Art. **Taufe** und **Taufen**), welches mit **tauchen** oder **eintauchen** einerlei bedeutet. Sie hieß ehedem, als eine Einweihung zur **Christenheit**, selbst die **Christenheit** (Franz. ehedem *Chretienté*), taufen aber **christenen** (im Franz. *chretienner*). So heißt auch das griechische Wort *βαπτισμος* (*baptismus*) das **Eintauchen** (*immersio*), indem die älteste Art der Taufe ein wahres Eintauchen oder Baden war (Marc. 7, 3. 4. und Luk. 11, 38); daher auch **Otfried** noch *badan* für **taufen** gebraucht.

4. Es ist gewiß, daß der Stifter der christlichen Kirche selbst diese Förmlichkeit angeordnet hat, und daß er bei derselben die Absicht hatte, dem Einzuweihenden die Verbindlichkeit aufzulegen, das Sittlichgute in sich zu befördern. Wir sehen aus Matth. 28. 19. 20 Marc. 16, 15 16., daß Jesus die Taufe für **alle Völker** angeordnet hat, als eine Aufforderung, **alles das zu halten, was er verordnet habe**. Der Stifter der christlichen Kirche sagte nehmlich zu den künftigen Lehrern derselben: **Machet alle Völker zu meinen Jüngern, und taufet sie** (tauchet sie in Wasser oder waschet sie) **im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe.**

5. Diese Handlung soll versinnlichen:

a. die Einweihung zur Kirchengemeinschaft, d. i. die erste Aufnahme zum Gliede der christlichen Kirche, oder zum Mitbürger des sichtbaren ethischen Staats auf Erden nach der Stiftung Jesu Christi. Das Eintauchen oder auch Benetzen mit Wasser soll den Zweck der Kirche bezeichnen, daſs nehmlich die Mitglieder derselben sich vom Sittlichbösen reinigen und sich dem Sittlichguten weihen, folglich das Gesetz Gottes als das dieses ethischen Staats befolgen sollen;

b. die Fortpflanzung der Kirchengemeinschaft auf die Nachkommenschaft. Dadurch, daſs die neueintretenden Glieder durch ein Symbol feierlich aufgenommen werden, wird die Pflicht versinnlicht, das Sittlichgute auch in dem folgenden Geschlecht zu erwecken und zu befördern.

c. Die Taufe der neugebohrnen Kinder ist doch auch ein zweckmäſsiges Symbol der Pflicht der Eltern und Zeugen, die Kinder im christlichen Glauben zu erziehen; da dann der Einzuweihende die Pflicht, als ethischer Bürger des christlichen Staats zu leben, erst dann übernimmt, wenn er seinen Glauben selbst zu bekennen im Stande ist. Zu dieser Uebernehmung ist in der protestantischen Kirche eine andere feierliche Handlung, die Confirmation, angeordnet. Ob man schon in den beiden ersten Jahrhunderten die Kinder getauft habe, ist nicht bekannt; aber schon im dritten Jahrhundert ist es an manchen Orten, obwohl selten, geschehen; im vierten Jahrhundert schob man die Taufe sogar bis ans Lebensende auf; im fünften Jahrhundert entstanden endlich die vielen falschen Vorstellungen von der Nothwendigkeit der Taufe, daſs man nehmlich alle Kinder für ewig verloren hielt, die ohne

Taufe gestorben wären (*Semleri instit. ad doctr. christ. lib. IV. c. III.* §. 212. *p.* 619.).

6. Dieser Zweck der Taufe könnte auch durch mancherlei andere symbolische Handlungen erreicht werden. Allein der Stifter der christlichen Kirche hat einmal diese symbolische Handlung dazu verordnet, und sie nicht nur an sich selbst verrichten lassen (Matth. 3, 13—17), sondern auch bei seinen Lebzeiten diejenigen durch seine Jünger taufen lassen, die seine Lehre angenommen hatten (Joh. 3, 22. 26. 4, 1. 2.). Diese Feierlichkeit zweckt also auf etwas Heiliges ab. Menschen machen sich anheischig, andre Menschen zu Bürgern in einem göttlichen Staate zu bilden. So ist also die Taufe eine vielbedeutende Feierlichkeit, die in der christlichen Kirche von den Aposteln ist ausgeübt worden, und in derselben durch alle Jahrhunderte hindurch fortgedauert hat, bis auf unsere Zeiten; so daſs also nur diejenigen auf Abschaffung derselben dringen können, die ihre Kinder nicht zu Bürgern des christlichen Tugendstaats wollen aufnehmen, sondern lieber im Stande der ethischen Wildheit wollen leben lassen.*)

7. Von den frühesten Zeiten des Christenthums, besonders dem fünften Jahrhundert, an fanden sich Menschen, welche rühmten, daſs Gott mit der Taufe besondere Gnaden verbunden habe, daſs sie schon an sich selbst eine heilige oder Heiligkeit und Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in dem getauften Subject wirkende Handlung des Priesters, mithin ein Gnadenmittel sei. So stand die Taufe in der ersten griechischen Kirche in dem

*) Qui caret baptismo, caret omnibus iuribus christianae societatis. *Semler* l. c. p. 620.

übergroſsen Anſehen, daſs mit derſelben alle Sünden auf einmal abgewaſchen würden. Hilarius ſagt zum Beiſpiel (*Comment. in Matthaeum, Can. X.*): Wenn wir nun in dem Bade der Taufe erneuert werden, ſo werden wir durch die Kraft des Worts von den Sünden und Urhebern unſers Urſprungs getrennt; und ſo gleichſam durch Gottes Schwerdtſchnitt von des Vaters und der Mutter Neigungen geſäubert. Unter dem Vater und der Mutter verſteht er aber figürlich die Sünde und den Unglauben, von welchen die erſtere durch Adams Uebertretung der Vater unſers Cörpers, der letztere die Mutter unſrer Seele geworden ſei. Es iſt hier nicht der Ort, den mancherlei Wahn von den Gnadenwirkungen der Taufe anzuführen. Daſs die Taufe (als Bad der Wiedergeburt) von der Erbſünde reinige, den Kindern die Vergebung der Sünden verſchaffe, und ſie alſo nur durch die Taufe von der ewigen Verdammniſs erlöſet werden können, iſt eine bekannte Lehre, die ſchon in den erſten Jahrhunderten des Chriſtenthums in der ganzen Kirche iſt gelehrt worden. Die Liturgie bei der Taufe enthielt daher dieſes Bekenntniſs, und die herrſchende Partei behauptete gegen die Pelagianer, daſs die Taufe die Strafe der Erbſünde wegnehme. Die Pelagianer lehrten dagegen, daſs durch dieſes Gnadenmittel die Strafe ihrer zukünftigen Sünden vernichtet werde. Cäleſtius ſprach hingegen die Kinder ſelig, wenn ſie auch keine Taufe empfangen hätten, weil ſie ſeiner Meinung nach weder von Natur befleckt und unrein wären, noch mit ihrem freien Willen ſich wider Gott auflehnen könnten. Pelagius wollte zwar die ungetauften Kinder nicht ewig verdammt wiſſen; doch war er nicht ſo kühn als ſein Schüler Cäleſtius, er hatte für ſie keinen Schlüſſel zum Himmel, alſo bauete er ihnen einen gewiſſen mittlern Aufenthalt zwiſchen dem Himmel und der Hölle, und ward alſo der wahre Erfinder des Kinderlimbus.

Diese Lehren von der Taufe sind mit einem mehr als heidnischen Aberglauben nahe verwandt.

8. Die Taufe ist blofs eine kirchliche Handlung, welche nur in der christlichen Religionsgesellschaft nothwendig ist. Uebrigens ist sie zufällig, und kann nicht etwa allen Menschen zur Pflicht gemacht werden, welches doch der Fall seyn müfste, wenn sie ein Gnadenmittel wäre. Augustinus verdammte die Kinder, welche die Taufe nicht empfingen, und die Heiden, weil ihnen Gott die Mittel der Gnade wider die Erbsünde (Taufe und Abendmal) versagt hätte; daher entstanden die sogenannten ganz unnöthigen Nothtaufen (*baptismus periculi causa*), da man kranke Kinder schnell taufen läfst, um sie dieses vermeintlich unentbehrlichen Mittels zur Seligkeit nicht zu berauben. Die Taufe als ein solches Gnadenmittel (*medium efficax gratiae conferendae et obsignandae*) ansehen, ist ein Wahn der Religion, d. i. eine Täuschung, durch die man das Symbol mit der Sache selbst für gleichgeltend hält, und das Zeichen der Verpflichtung, ein sittlich guter Mensch zu werden, für eben so gut hält, als die Erfüllung dieser Pflicht selbst. Dieser Wahn aber kann nicht anders als dem Geiste des Christenthums gerade entgegen wirken; indem er die Eltern zu dem Wahn verleitet, dafs sie durch die Taufe ihrer Kinder schon hinlänglich für die Seligkeit derselben gesorgt haben, die Getauften aber, dafs sie schon durch ihre Taufe im Besitz der Gnade Gottes, und der zukünftigen Seligkeit gewifs sind, s. 1 Petr. 3, 21.

Kant Relig. innerh. d. Gr. IV. St. Allgem. Anmerk. S. 300, 3. — S. 310.

Technik,

Kunst, τεχνια, *technica*, *technique* s. Kunst, besonders, 3.

Technik der Natur (die Kunst der Natur) heiſst in der Teleologie das Verfahren (die Cauſalität) der Natur, in ſo fern wir in den Producten derſelben etwas finden, das einem Zweck ähnlich iſt.

K. theilt ſie ein in die

1. abſichtliche Technik der Natur, Realismus der Naturzwecke (*technica naturae intentionalis*), d. i. das productive Vermögen der Natur nach Endurſachen als eine beſondere (vom Mechanismus der Natur unterſchiedene) Cauſalität (nach Abſichten), ſ. Fatum, 19 u. Zweckmäſsigkeit; und die

2. unabſichtliche Technik der Natur, Idealismus der Naturzwecke (*technica naturae naturalis*), d. i. daſs das productive Vermögen der Natur nach Endurſachen mit dem Mechanismus der Natur im Grunde ganz einerlei ſei, und das zufällige Zuſammentreffen mit unſern Kunſtbegriffen und ihren Regeln, als bloſs ſubjective Bedingung ſie zu beurtheilen, fälſchlich für eine beſondere Art der Naturerzeugung ausgedeutet werde, ſ. Fatalismus, 3. u. Fatum, 16. ff. (U. 320. f. M. II, 846. 847.). S. auch Zweckmäſsigkeit u. Teleologie.

Teleologie,

Zweckslehre, *teleologia*, *teleologie*. Die Beurtheilungsart der Objecte der Naturwiſſenſchaft nach dem Princip der Zwecke (U. 295.). S. Organiſirtes Weſen, 5. und Zweckmäſsigkeit.

2. Dafs Dinge der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen, und ihre Möglichkeit selbst nur durch diese Art von Causalität hinreichend verständlich sei, läfst sich aus der allgemeinen Idee der Natur (s. Natur, 6.) nicht zeigen. Wie der Natur (wenn wir sie nicht als intelligentes Wesen annehmen) Zwecke zukommen, und diese eine besondere Gesetzmäfsigkeit der Natur ausmachen können oder sollen, läfst sich *a priori* gar nicht mit einigem Grunde präsumiren. Was aber noch mehr ist, so können uns auch Betrachtungen über die wohlthätigen Folgen der wirklichen Einrichtung der Welt und ihrer Gesetze, wären ihrer auch eine noch so grofse Menge (wie Gehler Wörterb. Art. Teleologie meinte), die Wirklichkeit der Zwecke in der Natur nicht beweisen. Man spielt immer den Begriff des Zwecks in die Natur der Dinge hinein, statt dafs man ihn von den Objecten und ihrer Erfahrungserkenntnifs herzunehmen meint (U. 267. f.). Die Erfahrung leitet unsre Urtheilskraft nur dann auf den Begriff einer objectiven und materialen Zweckmäfsigkeit in der Natur, d. i. auf den Begriff der Einrichtung der Naturdinge nach Zwecken, wenn wir der Ursache derselben die Idee der Wirkungen als Bedingung ihrer Möglichkeit unterlegen müssen. Dieses kann aber auf zweifache Weise geschehen:

a. indem wir die Wirkung unmittelbar als Kunstproduct oder Zweck; oder

b. indem wir diese Wirkung als Material für die Kunst anderer möglichen Naturwesen oder als Mittel ansehen. Die letztere Zweckmäfsigkeit heifst die Nutzbarkeit (für Menschen), oder auch Zuträglichkeit (für jedes andere Geschöpf), und ist blofs relativ; indessen die erstere eine innere Zweckmäfsigkeit des Naturwesens ist (U. 279. f. M. II, 792.). Die Flüsse

führen z. B. allerlei zum Wachsthum der Pflanzen dienliche Erde mit sich fort, die sie bisweilen mitten im Lande absetzen, oft auch an ihren Mündungen. Die Fluth führt diesen Schlich an manchen Küsten über das Land, dadurch nimmt das fruchtbare Land zu und der Ackerbau gewinnt da neuen Platz, wo vorher Fische und Schaalthiere ihren Aufenthalt gehabt hatten. Die meisten Landeserweiterungen auf diese Art hat wohl die Natur selbst verrichtet, und fährt damit auch noch fort, obzwar langsam. Ist nun dies als ein Zweck der Natur zu beurtheilen, weil es eine Nutzbarkeit für Menschen enthält, und ist es im Gegentheil (wie Gehler sich ausdrückt) Folge eines zwecklosen Ungefährs?*) (U. 280. M. II, 793). Der Sandboden ist den Fichten am gedeihlichsten. War also wohl die uralte Absetzung der Sandschichten in unsern nördlichen Gegenden, die das alte Meer zurückliefs, ein Zweck der Natur zum Behuf der darauf möglichen Fichtenwälder? So viel ist klar, dafs dann jener Sand auch nur ein relativer Zweck der Natur (blofs Mittel) war. Denn in der Reihe der einander subordinirten Glieder einer Zweckverbindung mufs ein jedes Mittelglied als Zweck, obgleich eben nicht als Endzweck, betrachtet werden, wozu seine nächste Ursache das Mittel ist. Eben so mufste für grasfressende Thiere, die aber dann wieder wozu anders da sind, Gras auf Erden wachsen. Mithin ist die objective Zweckmäfsigkeit, die sich auf Zuträglichkeit gründet, nicht eine objective Zweckmäfsigkeit der Dinge an sich selbst. Sie ist eine blofs relative, dem Dinge selbst blofs zufällige Zweckmäfsigkeit; denn jedes Ding ist wieder einem andern zuträglich (U.

*) Das Ungefähr ist nichts. Nichts kann aber keine Folge haben.

280. ff. M. II, 794.). Kann man nun (mit Gehler) ſagen, daſs ſich hierin weiſer Plan und Anlage zur Beförderung des Wohls unzählbarer empfindender Weſen zeige? Wenn aber vollends der Menſch, durch Freiheit ſeiner Cauſalität, die Naturdinge ſeiner oft thörichten Abſichten (die bunten Vogelfedern zum Putzwerk ſeiner Bekleidung, farbige Erden oder Pflanzenſäfte zur Schminke), manchmal auch aus vernünftiger Abſicht (das Pferd zum Reiten, den Stier, und in Minorca ſogar den Eſel und das Schwein, zum Pflügen), zuträglich findet: ſo kann man hier auch nicht einmal einen relativen Naturzweck (auf dieſen Gebrauch) annehmen. Denn ſeine Vernunft weiſs den Dingen eine Uebereinſtimmung mit ſeinen willkührlichen Einfällen, wozu er ſelbſt nicht einmal von der Natur prädeſtinirt war, zu geben; wie könnte man alſo (mit Reimarus *) und Gehler) hieraus weiſen Plan und Anlage zur Beförderung des Wohls der Menſchen herleiten? Nur wenn man annimmt: Menſchen haben auf Erden leben ſollen, müſſen die Mittel dazu auch als Naturzwecke angeſehen werden. Allein weder hiervon, noch von dem Zweck, daſs die Naturdinge zur Ausbildung des Menſchen zur höhern Vollkommenheit dienen ſollen, läſst ſich etwas aus der bloſsen Naturbetrachtung ableiten (U. 282. M. II, 795.). Man ſieht hieraus leicht ein, daſs die äuſsere Zweckmäſsigkeit (Zuträglichkeit) eines Dinges für andere nur unter der Bedingung für einen äuſsern Naturzweck angeſehen werden könne, daſs die Exiſtenz des Zwecks jenes Dinges für ſich ſelbſt Zweck der Natur ſei. Durch bloſse Naturbetrach-

*) Es iſt eine ſehr falſche teleologiſche Regel, die er angiebt: daſs aller Nutzen der Dinge eine göttliche Abſicht ſei. Art. Relig. IV. Abh. §. 12.

tung ist dies aber nimmermehr auszumachen, also auch nicht, ob die Existenz eines Naturdinges Zweck der Natur sei. Folglich berechtigt die relative Zweckmäſsigkeit zu keinem absoluten teleologischen Urtheil. Am allerwenigsten läſst sich also Gehlers Folgerung: "sehr wahrscheinlich erstreckt sich diese Zweckmäſsigkeit weit über die Grenzen unsers Erdballs hinaus auf eine zahllose Menge denkender, empfindender und mannigfaltiger Glückseligkeit fähiger Geschöpfe, und selbst für uns Erdbewohner scheint sie weiter, als bloſs auf die kurze Dauer dieses gegenwärtigen Lebens zu reichen;" wie er thut, aus der bloſsen Naturbetrachtung herleiten (U. 282. f. M. II, 796.). Der Schnee sichert die Saaten in kalten Ländern wider den Frost, er erleichtert die Gemeinschaft der Menschen (durch Schlitten), der Lappländer findet dort dazu Thiere (Rennthiere). Für andere Völker in der Eiszone enthält das Meer reichen Vorrath an Thieren, die ihnen Nahrung, Kleidung und Brennmaterien zur Erwärmung ihrer Hütten liefern. Hier ist nun eine bewundernswürdige Zusammenkunft von so vielen Beziehungen der Natur auf einen Zweck; und dieser ist der Grönländer, der Lappe u. s. w. Aber warum müssen überhaupt Menschen dort leben? Also wäre es ein sehr gewagtes und willkührliches Urtheil: daſs der Ursache von dem allen die Idee eines Vortheils für gewisse armselige Geschöpfe zum Grunde liege. Denn wenn alle diese Naturnützlichkeit auch nicht wäre, so würden wir doch nichts an der Zulänglichkeit der Naturursachen zur Beschaffenheit der Naturdinge vermissen, vielmehr würde es uns selbst vermessen und unüberlegt dünken, eine solche Anlage auch nur zu verlangen und der Natur einen solchen Zweck zuzumuthen (U. 283. f. M. II, 797.). S. Zweck.

3. Zu einem Dinge als Naturzweck wird

erfordert, daſs die Theile (ihrem Daſeyn und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich ſind. Denn alsdann iſt das Ding ſelbſt nie Zweck, folglich unter einem Begriffe oder einer Idee befaſst, die alles *a priori* beſtimmen muſs, was in ihm enthalten ſeyn ſoll. Ein ſolches Ding iſt aber ein Kunſtwerk, d. i. das Product einer von der Materie (den Theilen) deſſelben unterſchiedenen vernünftigen Urſache (U. 290. M. II, 806.). Im Art. Organiſirtes Weſen wird gezeigt, daſs wir ſolche Naturzwecke zwar wirklich in der Natur an den organiſirten Weſen finden, daſs aber dieſer Begriff nur ein regulativer Begriff für die reflectirende Urtheilskraft iſt, d. h. ein Begriff, der unſrer Urtheilskraft bloſs zum Leitfaden dient, die Dinge in der Natur ſo zu beurtheilen, und die Nachforſchung darüber ſo zu lenken, daſs wir ſie mit den Zwecken unſers moraliſchen Vernunftvermögens in Verbindung ſetzen und als Zwecke der Gottheit betrachten.

4. Wir haben (in 2.) von der äuſsern Zweckmäſsigkeit der Naturdinge geſehen, daſs ſie keine hinreichende Berechtigung gebe, ſie zugleich für Zwecke der Natur zu erklären. So kann man die Flüſſe, u. ſ. w. nicht darum ſofort für Naturzwecke halten, weil ſie als Mittel wozu dienen. Denn dazu müſste der Zweck etwas an ſich haben, zu deſſen Möglichkeit man ſich genöthigt ſähe, eine Cauſalität nach Zwecken anzunehmen. Eben das gilt von Gewächſen, von Thieren, u. ſ. w. Von Dingen, deren keines für ſich als Zweck anzuſehen man Urſache hat, kann das äuſsere Verhältniſs nur hypothetiſch für zweckmäſsig beurtheilt werden (U. 298. f. M. II, 819.). Ein Ding ſeiner innern Form wegen als Naturzweck beurtheilen, iſt ganz etwas anderes, als die Exiſtenz dieſes Dinges für Zweck der Natur halten. Zu der letztern Behauptung bedür-

fen wir nicht bloſs den Begriff von einem möglichen Zweck, ſondern die Erkenntniſs des **Endzwecks** (*ſcopus*) der Natur. Das letztere bedarf aber eine Beziehung der Natur auf etwas Ueberſinnliches, die alle unſere **teleologiſche** (aus Zwecken ableitende) Naturerkenntniſs weit überſteigt, denn der Zweck der **Exiſtenz** der Natur ſelbſt muſs über die Natur hinaus geſucht werden. Die **innere** (ohne Beziehung auf etwas anders, oder an und für ſich ſelbſt zu beurtheilende) Form eines bloſsen Grashalms kann ſeinen bloſs nach der Regel der Zwecke möglichen Urſprung, für unſer menſchliches Beurtheilungsvermögen hinreichend, beweiſen *). Geht man aber von dieſer innern Zweckmäſsigkeit organiſirter Weſen ab, und ſieht nur auf den Gebrauch derſelben für andere Weſen, alſo auf die **äuſsere** Zweckmäſsigkeit, ſo ſieht man wieder keinen Zweck der Exiſtenz dieſer letzten Weſen, ſo gelangt man nie zu einem kategoriſchen Zweck (das Daſeyn eines Dinges als **Endzweck**), der als **unbedingt** ganz auſserhalb der phyſiſch-teleologiſchen Weltbetrachtung liegt. Alsdann aber iſt ein ſolches Ding (der **Endzweck**) auch nicht **Naturzweck**; denn es (oder auch ſeine ganze Gattung) iſt nicht als **Naturproduct** anzuſehen, (U. 299. f. M. II, 820.). Daſs es alſo nur eine ſub-

*) Der Begriff eines **organiſirten** Weſens, dergleichen ein Grashalm darſtellt, iſt: daſs es ein materielles Weſen ſey, welches nur durch die Beziehung aller ſeiner Theile auf einander als Zweck und Mittel möglich iſt. Soll nun eine ſolche Organiſation als die Wirkung einer Grundkraft gedacht werden, ſo muſs dieſe als eine nach **Zwecken** wirkende Urſache gedacht werden. Wir kennen aber dergleichen Kräfte, **ihrem Beſtimmungsgrunde nach**, durch Erfahrung nur **in uns ſelbſt**. **Wir** wirken nehmlich unſere nach Zwecken eingerichteten Producte, die **Kunſtwerke**, durch **Verſtand** und **Willen**. Verſtand und Wille ſind bei uns Grundkräfte, davon der letztere ein Vermögen iſt, etwas gemäſs einem Zweck hervorzubringen. Daher müſſen wir uns nun die Urſache organiſirter Weſen als ein **verſtändiges** Weſen denken (S. III. 378. ff.).

jective Maxime der Vernunft ſey: daſs alles in der Welt wozu gut ſey, findet man im Art. Maxime, 2. Es verſteht ſich, daſs dieſes Princip regulativ und nicht conſtitutiv iſt. Uebrigens wird dadurch keinesweges ausgemacht, ob irgend etwas abſichtlich *) Zweck der Natur ſey. Es iſt gut, ſelbſt die uns unangenehmen und in beſondern Beziehungen zweckwidrigen Dinge auch von dieſer Seite zu betrachten. So könnte man z. B. ſagen: das Ungeziefer an den Menſchen ſey nach einer weiſen Naturanſtalt ein Antrieb zur Reinlichkeit. Oder die Moskitomücken und andre ſtechende Inſecten ſeien ſoviel Stacheln zur Thätigkeit für die Wilden in America. Selbſt was dem Menſchen in ſeiner innern Organiſation widernatürlich zu ſeyn ſcheint, wenn es auf dieſe Weiſe behandelt wird, giebt eine unterhaltende, bisweilen auch belehrende Ausſicht in eine teleologiſche Ordnung der Dinge, auf die uns die bloſs phyſiſche Betrachtung allein nicht führen würde. So ſtellen ſich manche vom Bandwurme vor, daſs er dem Menſchen oder Thiere gleichſam zum Erſatz eines gewiſſen Mangels ſeiner Lebensorgane beygegeben ſey. So würde vielleicht der Schlaf ein völliges Erlöſchen des Lebens ſeyn, wenn nicht die Träume (ohne die niemals der Schlaf iſt, ob man ſich gleich nur ſelten derſelben erinnert) vermittelſt der Einbildungskraft und der groſsen Geſchäftigkeit derſelben (die in dieſem Zuſtande mehrentheils bis zum Affecte ſteigt) die Lebensorgane innigſt bewegten (U. 311. ff. M. II. 822.). Auch Schönheit der Natur, d. i. ihre Zuſammenſtimmung mit dem freyen Spiele unſrer Er-

*) Dasjenige, um deſswillen ein verſtändiges Weſen etwas zur Wirklichkeit bringt, wird ſeine Abſicht genannt. Reimarus nat. Relig. IV. Abh. §. 4.

kenntnifsvermögen, kann auf diefe Art als objective Zweckmäfsigkeit der Natur in ihrem Ganzen betrachtet werden. Denn dies ift mit allen Naturdingen der Fall, wenn einmal die teleologifche Beurtheilung der Natur durch die Naturzwecke, welche uns die organifirten Wefen an die Hand geben, zu der Idee eines grofsen Syftems der Zwecke der Natur uns berechtigt hat. Wir können es als eine Gunft der Natur anfehen, dafs fie über das Nützliche noch Schönheit und Reize fo reichlich austheilte, um uns zu unfrer Cultur beförderlich zu feyn (U. 303. M. II, 823.). Das Refultat hiervon ift alfo: dafs wir jedes Naturding als zu einem Syftem der Zwecke gehörig beurtheilen dürfen, weil die organifirten Naturproducte nur nach dem Begriffe der Endurfachen oder Zwecke gedacht werden können (M. II, 824. U. 304.).

5. Eine jede Wiffenfchaft ift für fich ein Syftem, man mufs fie daher als ein Ganzes für fich behandeln (U. 305. M. II, 826.). Wenn man alfo für die Naturwiffenfchaft und ihren Context den Begriff von Gott hineinbringt, um die Zweckmäfsigkeit der Natur zu erklären, und hernach diefe Zweckmäfsigkeit wiederum braucht, um das Dafeyn Gottes zu beweifen, fo ift weder in der phyfifchen Teleologie, noch in der Theologie innerer Beftand. In diefen Fehler fällt z. B. Gehler; denn wenn er fagt: „da kein Unbefangener die Zweckmäfsigkeit in der Einrichtung der Welt für blofses Spiel des Zufalls halten, oder auch diefes aus der Natur hervorleuchtende Abfichtliche und Zweckmäfsige läugnen kann, fo entfteht hieraus ein Beweis für das Dafeyn der Gottheit;“ fo beweifet er aus der Zweckmäfsigkeit der Natur, dafs ein Gott fey; und leitet doch die Zweckmäfsigkeit der Natur von Gott ab, indem er behauptet, man müffe fie fonft für ein blofses Spiel des Zufalls (eine Erklärung, die

nichts erklärt) halten. (U. 305. M. II, 828.) Der Theismus (der die Zwecke in der Natur von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Absicht hervorbringenden, ursprünglich lebenden, verständigen Wesen ableitet) kann die Möglichkeit des Naturzwecks nicht begründen, ob er zwar vor allen Erklärungsgründen derselben darin den Vorzug hat, dass er durch die Annahme eines verständigen Urwesens die Zweckmäfsigkeit der Natur dem Idealismus dieser Zweckmäfsigkeit am besten entreifst (M. II, 858. U. 328.). Denn da müfste allererst, für die bestimmende Urtheilskraft hinreichend, die Unmöglichkeit der Zweckeinheit in der Materie durch den blofsen Mechanismus derselben bewiesen werden, um berechtigt zu seyn, den Grund derselben über die Natur hinaus auf bestimmte Weise zu setzen. Wir können aber nichts weiter herausbringen, als dafs nach der Beschaffenheit und den Schranken unsrer Erkenntnifsvermögen (indem wir den ersten innern Grund selbst dieses Mechanismus nicht einsehen) wir auf keinerlei Weise in der Materie ein Princip bestimmter Zweckbeziehungen suchen müssen, und die Zweckmäfsigkeit der Natur nur durch einen obersten Verstand als Weltursache erklären können. Das ist aber nur ein Grund für die reflectirende, nicht für die bestimmende Urtheilskraft, und kann schlechterdings zu keiner objectiven Behauptung berechtigen. (U. 328. f. M. II, 859.). Der Ausdruck eines Zwecks der Natur beugt dieser Verwirrung schon genugsam vor, und hindert die Vermengung der teleologischen Beurtheilung der Natur (Zweckbetrachtung) mit der theologischen Ableitung derselben (Gottesbetrachtung). Man mufs es ja nicht als unbedeutend ansehen, ob man den Ausdruck eines Naturzwecks mit dem eines göttlichen Zwecks verwechsele oder nicht, oder wohl gar den letztern für schicklicher und einer frommen Seele

angemeſſener ausgeben. Sondern man muſs ſich ſorgfältig und beſcheiden auf den Ausdruck einſchränken, der gerade nur ſo viel ſagt, als wir wiſſen. Denn ehe wir noch nach der Urſache der Natur ſelbſt fragen, finden wir in der Natur und dem Laufe ihrer Erzeugung dergleichen Producte, die nach bekannten Erfahrungsgeſetzen in ihr erzeugt werden, nach welchen die Naturwiſſenſchaft ihre Gegenſtände beurtheilen und mithin deren Cauſalität nach der Regel der Zwecke in ihr ſelbſt ſuchen muſs. Daher muſs ſie ihre Grenze nicht überſpringen, um den überſinnlichen Begriff eines göttlichen Zwecks als einheimiſches Princip in ſie hinein zu ziehen (U. 305. f. M. II, 828.). Naturbeſchaffenheiten gehören gar nicht zur Teleologie der Natur, wenn ſie ſich *a priori* demonſtriren laſſen und folglich ſchlechterdings nothwendig ſind. Nur in Anſehung der empiriſchen Geſetze der Naturzwecke an organiſirten Weſen iſt die teleologiſche Beurtheilungsart erlaubt und unvermeidlich (U. 306. f. M. II, 829.). Damit nun Phyſik ſich genau in ihren Grenzen halte, ſo iſt die Abſichtlichkeit oder Unabſichtlichkeit der Naturzwecke gar kein Gegenſtand phyſiſcher Unterſuchung. Genug, es ſind einzig und allein erklärbare und innerlich erkennbare Gegenſtände nur nach ſolchen Naturgeſetzen, die wir uns nur unter der Idee der Zwecke als Princip denken können. Um alſo keine übernatürliche Urſache in die Phyſik zu miſchen, legt man in der phyſiſchen Teleologie der Materie die abſichtliche Zweckmäſsigkeit bei. Dadurch will man (weil hierüber kein Miſsverſtand ſtatt finden kann, indem von ſelbſt ſchon keiner einem lebloſen Stoff Abſicht in eigentlicher Bedeutung des Worts beylegen wird) anzeigen, daſs dieſes Wort hier nur ein Princip der reflectirenden, nicht der beſtimmenden Urtheilskraft bedeute. Daher ſpricht man in der Teleologie, ſofern ſie zur Phyſik gezogen

wird, ganz recht von der Weisheit, u. ſ. w. der Natur, ohne dadurch aus ihr ein verſtändiges Weſen zu machen (weil das ungereimt wäre). Aber man erkühnt ſich auch nicht, ein anderes verſtändiges Weſen als Werkmeiſter über ſie ſetzen zu wollen (weil das vermeſſen *) wäre). Sondern es ſoll dadurch nur eine Art der Cauſalität der Natur bezeichnet werden, nach einer Analogie **) mit der unſrigen im techniſchen (Kunſt-) Gebrauche der Vernunft, um die Regel der Nachforſchung für gewiſſe Naturproducte vor Augen zu haben (U. 307. ff. M. II, 830.). Die Teleologie macht übrigens keinen eigenen Theil der theoretiſchen Naturwiſſenſchaft aus, weil in derſelben keine Experimente möglich ſind, und man alſo die Zweckmäſsigkeit nie vollſtändig einſehen kann. Organiſation überſteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darſtellung durch Kunſt, und die Beziehung der äuſsern für zweckmäſsig gehaltenen Natureinrichtungen auf Zwecke kann die Phyſik gar nicht darſtellen (M. II, 831. U. 309. f.).

6. Wir können die Unmöglichkeit der Erzeugung der organiſirten Naturproducte durch den bloſsen Mechanismus der Natur keineswegs beweiſen, weil wir die unendliche Mannigfaltigkeit der beſondern Naturgeſetze ihrem erſten

*) *Non enim absque temeritate me puto investigare posse fines Dei.* Carteſius *Medit. IV. p. 26. ed. Amſtel.* 1650. 4.

**) Zwecke haben eine gerade (directe) Beziehung auf Vernunft, ſie mag nun eine fremde oder unſere eigene ſeyn. Um ſie aber in fremde Vernunft zu ſetzen, müſſen wir ihr unſere eigene als ein Analogon zum Grunde legen, weil ſie ſonſt gar nicht vorgeſtellt werden könnte. Nun ſind die Zwecke entweder Zwecke der Natur oder der Freiheit. Daſs es in der Natur Zwecke geben müſſe, kann kein Menſch *a priori* einſehen, aber wohl, daſs es darin eine Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen geben müſſe (S. III, 382.).

innern Grunde nach nicht einsehen, und so das innere durchgängig zureichende Princip der Möglichkeit einer Natur (welches im Uebersinnlichen liegt) schlechterdings nicht erreichen können. Unsre Vernunft kann schlechterdings darüber keine Auskunft geben, ob für Dinge als eigentliche Naturzwecke ein architektonischer Verstand zum Grunde liege. Aber dass der blosse Naturmechanismus die Organisation nicht erkläre, ist auch gewiss. Für die reflectirende Urtheilskraft ist also das ein ganz richtiger Grundsatz: dass für die so offenbare Verknüpfung der Dinge nach Endursachen eine verständige Weltursache müsse gedacht werden; so übereilt und unerweislich es für die bestimmende Urtheilskraft seyn würde. Im erstern Falle ist er blosse Maxime der Urtheilskraft, im zweyten Falle würde der Grundsatz ein objectives Princip seyn (U. 317. f. M. II, 842.). Hält man nun jenen Grundsatz der reflectirenden Urtheilskraft für einen Grundsatz der bestimmenden Urtheilskraft, so entsteht der Anschein einer Antinomie zwischen den Maximen der eigentlich physischen und der teleologischen Erklärungsart, s. Antinomie, 6. (M. II, 843. U. 318. f.).

7. Man könnte die Frage nach dem Princip der Endursachen gänzlich unausgemacht und unbeantwortet lassen, weil wir an der Anwendung der Maximen der Endursachen und des Naturmechanismus genug haben, um die Natur zu studiren und ihren verborgensten Geheimnissen nachzuspüren. Die Natur giebt uns hier aber selbst gleichsam einen Wink, dass wir vermittelst jenes Begriffs von Endursachen wohl gar über die Natur hinauslangen und sie selbst an den höchsten Punct in der Reihe der Ursachen knüpfen könnten (M. II, 845. U. 819. f.). Der Be-

griff eines Naturzwecks muſs, als Begriff von einem Naturproduct, Naturnothwendigkeit und doch zugleich Zufälligkeit der Form des Objects an eben demſelben Dinge als Zweck in ſich faſſen. Er muſs folglich einen Grund für die Möglichkeit des Dinges in der Natur und für die Möglichkeit dieſer Natur ſelbſt in Beziehung auf etwas Ueberſinnliches enthalten. Da er alſo für die beſtimmende Urtheilskraft überſchwänglich iſt, ſo konnten auch alle folgende Syſteme, die ihn für einen Begriff der beſtimmenden Urtheilskraft anſahen und ſo behandelten, nichts ausrichten (C. 331. f. M. II, 862.). Die Syſteme in Anſehung der Technik der Natur ſind aber das des Idealismus und das des Realismus der objectiven Zweckmäſsigkeit der Natur, ſ. Technik.

a) Der Idealismus der objectiven Zweckmäſsigkeit iſt wieder entweder

α) der Idealismus der Caſualität der objectiven Zweckmäſsigkeit der Natur, ſ. Caſualität; oder

β) der Idealismus der Fatalität der objectiven Zweckmäſsigkeit der Natur, ſ. Fatalismus und Fatum. (U. 322. M. II, 849.)

b) Der Realismus der objectiven Zweckmäſsigkeit der Natur iſt entweder

α) der Hylozoismus, ſ. Trägheit; oder,

β) der Theismus, ſ. Theismus. (U. 323. M. II, 850.)

Daſs die Idee eines Naturzwecks ein Princip der Urtheilskraft, und es alſo eine Eigenthümlichkeit des menſchlichen Verſtandes in Anſe-

hung der Urtheilskraft sey, dem Zufälligen in der Natur die Idee eines andern möglichen Verstandes zum Grunde zu legen, findet man im Art. Verstand.

8. Gehört nun die Teleologie zur Naturwissenschaft oder zur Theologie? Denn zum Uebergang aus einer Wissenschaft in die andere kann keine Wissenschaft gehören, weil dieser nur die Articulation des Systems und keinen Platz in demselben bedeutet (M. II, 893. U. 364.). Dass sie in die Theologie als ein Theil derselben nicht gehöre, obgleich in derselben von ihr der wichtigste Gebrauch gemacht werden kann, ist für sich selbst klar. Denn sie hat Naturerzeugungen und die Ursache derselben zu ihrem Gegenstande; und ob sie gleich auf einen außser und über die Natur belegenen Grund (göttlichen Urheber) hinausweiset, so thut sie dieses doch bloss für die reflectirende Urtheilskraft in der Naturbetrachtung (U. 365. M. II, 894.). Eben so wenig scheint sie aber auch in die Naturwissenschaft zu gehören. In der That ist auch für die Theorie der Natur, die für die Vernunft immer das erste ist, dadurch nichts gewonnen, dass man sie nach dem Verhältniss der Zwecke (der Zweckbestimmung) zu einander betrachtet. Die Aufstellung der Zwecke der Natur an ihren Producten (beschreibende Teleologie) ist eigentlich nur zur Naturbeschreibung gehörig, denn sie giebt über das Entstehen und die innere Möglichkeit der Formen gar keinen Aufschluss, warum es doch der theoretischen Naturwissenschaft eigentlich zu thun ist (U. 365. M. II, 895. S. III, 340.). Die Teleologie als Wissenschaft aber gehört zu gar keiner Doctrin, sondern nur zu der Critik der Urtheilskraft. Ihre Methodenlehre aber hat einen negativen Einfluss auf das Verfahren in der theoretischen Naturwissenschaft (U. 366. M. II, 896.).

9. Es giebt eine physische Teleologie, nach welcher wir das Daseyn einer verständigen Weltursache für unsere theoretisch reflectirende Urtheilskraft annehmen. Wir finden aber in uns selbst auch eine moralische Teleologie, d. i. eine nothwendige Anerkennung eines moralischen Zwecks und Endzwecks des Menschen. Die letztere aber, weil die Zweckbeziehung in uns *a priori* erkannt werden kann, bedarf keiner verständigen Ursache aufser uns für diese innere Gesetzmäfsigkeit. Aber diese moralische Teleologie betrifft doch uns als Weltwesen. Von dieser moralischen Teleologie geht nun die Frage aus: ob sie unsere vernünftige Beurtheilung nöthige, über die Welt hinaus zu gehen. Diese moralische Teleologie hängt mit der Gesetzgebung (Nomothetik) der Freiheit einerseits, und der der Natur andererseits eben so nothwendig zusammen, als bürgerliche Gesetzgebung mit einer executiven Gewalt (U. 418. ff. M. II, 951.). Wenn man das Daseyn gewisser Dinge (oder auch nur gewisser Formen der Dinge) als zufällig annimmt, so kann man fragen: welches ist die oberste hervorbringende Ursache, oder, was ist der oberste Zweck derselben? (U. 420. f. M. II, 952.). In Ansehung der letztern Frage ist es ein Grundsatz, dafs das vernünftige Weltwesen (der Mensch) unter moralischen Gesetzen der Endzweck der Schöpfung sey. Denn (so urtheilt ein Jeder), bestünde die Welt aus lauter leblosen, oder zwar zum Theil aus lebenden, aber vernunftlosen Wesen, so würde das Daseyn solcher Wesen gar keinen Werth haben, weil keins von einem Werthe den mindesten Begriff hätte. Wäre aber das Wohlbefinden der vernünftigen Wesen der Zweck der Naturdinge, so wären zwar Zwecke in der Welt, aber es gäbe keinen Endzweck, weil das Daseyn solcher vernünftigen Wesen immer zweck-

los wäre. Die moralischen Gesetze aber sind von der eigenthümlichen Beschaffenheit, dass sie etwas als Zweck ohne Bedingung für die Vernunft vorschreiben, also kann die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen allein als Endzweck vom Daseyn einer Welt gedacht werden. Ist dagegen dieses nicht so bewandt, so liegt dem Daseyn derselben entweder gar kein Zweck in der Ursache, oder es liegen ihm Zwecke ohne Endzweck zum Grunde (U. 421. M. II, 953.). S. Endzweck, 11. f. und Moraltheologie. Es heisst hier mit Fleiss: der Mensch unter moralischen Gesetzen, nicht: der Mensch nach moralischen Gesetzen. Das letztere hiesse, ein solcher, der sich ihnen gemäss verhält, das erstere heisst, ein solcher, der eine praktische Vernunft hat. Denn mit dem Ausdruck nach moralischen Gesetzen würden wir mehr sagen, als wir wissen, nehmlich dass der Welturheber die Menschen moralisch gut machen könne, welches über unsere Vernunfteinsicht hinaus geht. Nur vom Menschen unter moralischen Gesetzen können wir sagen, ohne die Schranken unsrer Einsicht zu überschreiten; sein Daseyn mache der Welt Endzweck aus. Dieses stimmt auch vollkommen mit dem Urtheile der moralisch über den Weltlauf reflectirenden Menschenvernunft. Wir glauben die Spuren einer weisen Zweckbeziehung auch am Bösen wahrzunehmen, wenn wir nur sehen, dass der Böse nicht eher stirbt, als bis er die wohlverdiente Strafe seiner Unthaten erlitten hat. Nach unsern Begriffen von freier Causalität beruht das Wohl- oder Uebelverhalten auf uns; die höchste Weisheit der Weltregierung setzen wir darin, dass die Veranlassung zum Wohlverhalten und der Erfolg vom Wohl- und Uebelverhalten nach moralischen Gesetzen verhängt sey. In dem letztern besteht eigentlich die Ehre Gottes, welche daher von

Theologen nicht unſchicklich der letzte Zweck der Schöpfung genannt wird. Schöpfung aber heiſst hier die Urſache vom Daſeyn einer Welt, oder der Subſtanzen in ihr (*actuatio ſubſtantiae eſt creatio*), welches hier nicht ſchon eine verſtändige Urſache vorausſetzt (U. 421.*)). S. Moraltheologie 2. c. und Fatum, 9. ff.

10. Wir ſehen hieraus, welchen Rang das moraliſche Argument für das Daſeyn Gottes vor allen Argumenten der theoretiſchen Philoſophie hat, da das theoretiſche Vermögen alle ſeine Anſprüche vor einer unpartheiiſchen Critik aufgeben muſs, und das Daſeyn Gottes ſich aus der Weisheit in der Natur allein nicht beweiſen läſst (U. 468. M. II, 991.). Das aus der phyſiſchen Teleologie genommene Argument, oder der Beweis für das Daſeyn Gottes aus der Weisheit in der Natur, iſt immer verehrungswerth. Es thut gleiche Wirkung zur Ueberzeugung auf den gemeinen Verſtand, als auf den ſubtilſten Denker. Reimarus in ſeinem noch nicht übertroffenen Werke (die vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erkläret und gerettet, von Herrm. Sam. Reimarus, Prof. zu Hamb. Es giebt davon mehrere Auflagen, die zu Hamburg herausgekommen ſind), worin er dieſen Beweisgrund mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Klarheit weitläuftig ausführt, hat ſich dadurch ein unſterbliches Verdienſt erworben. Allein wodurch gewinnt dieſer Beweis ſo gewaltigen Einfluſs auf das Gemüth? Die alle auf einen unergründlichen Verſtand in der Welturſache hindeutenden phyſiſchen Zwecke ſind dazu unzureichend. Denn wozu ſind (fragt die Vernunft) alle jene künſtliche Naturdinge, wozu iſt der Menſch ſelbſt, wozu iſt die geſammte Natur da?

Zum Geniefsen (zur Glückfeligkeit) können fie nicht gefchaffen feyn. In Ermangelung eines Endzwecks (der allein eines beftimmten Begriffs fähig ift) thun die Zwecke der Natur diefer Nachfrage nicht Genüge, denn fie können keinen beftimmten Begriff von dem höchften Wefen als einem allgenugfamen (und eben darum einigen, eigentlich fo zu nennenden höchften) Wefen und den Gefetzen deffelben an die Hand geben (U. 470. M. II, 996.). Dafs alfo der phyfifch-teleologifche Beweis überzeugt, rührt von der unvermerkten Beimifchung des jedem Menfchen beiwohnenden moralifchen Beweisgrundes her, der ihn fo innigft bewegt. In der That bringt alfo nur der moralifche Beweisgrund die Ueberzeugung hervor, der phyfifch-teleologifche aber hat nur das Verdienft, auf einen verftändigen Welturheber zu leiten (M. II, 997. U. 472.). Hierbei kann man es auch in dem gewöhnlichen Vortrage fernerhin bewenden laffen, weil der Beweis für das Dafeyn Gottes aus der Weisheit in der Natur immer feine Wirkung thun wird, indem der moralifche aus dem Endzweck des Menfchen immer fich einmifcht. Denn dem gemeinen und gefunden Verftande wird es gemeiniglich fchwer, die verfchiedenen Principien als ungleichartig von einander zu fcheiden, wenn die Abfonderung viel Nachdenken bedarf. Der moralifche Beweisgrund vom Dafeyn Gottes ergänzt aber eigentlich auch nicht etwa blofs den phyfifch-teleologifchen zu einem vollftändigen Beweife, fondern er ift ein befonderer Beweis, der den Mangel der Ueberzeugung aus dem letztern erfetzt. Denn der Beweis aus der Weisheit in der Natur kann in der That nichts weiter leiften, als die Vernunft in der Beurtheilung des Grundes der Natur und der zufälligen Ordnung derfelben auf die Caufalität einer Urfache derfelben nach Zwecken zu lenken und aufmerkfam zu machen.

Das, was zu dem letztern Begriffe erforderlich ist, ist von allem, was Naturbegriffe enthalten und lehren können, so wesentlich unterschieden, dafs die Existenz eines Urwesens eines besondern von dem physisch- teleologischen ganz unabhängigen Beweisgrundes und Beweises bedarf. Der moralische Beweis (der aber freilich nur das Daseyn Gottes in praktischer, doch auch unnachlafslicher, Rücksicht der Vernunft beweiset) würde daher noch immer in seiner Kraft bleiben, wenn wir auch in der Welt gar keinen, oder nur zweideutigen Stoff zur physischen Teleologie anträfen, s. Naturbegriff, 4, f. Dafs nun aber in der wirklichen Welt für die vernünftigen Wesen in ihr reichlicher Stoff zur physischen Teleologie ist (welches, wie gesagt, eben nicht nothwendig wäre), dient dem moralischen Argument zu erwünschter Bestätigung, soweit Natur etwas den Vernunftideen (den moralischen) Analoges aufzustellen vermag. Denn der Begriff einer obersten verständigen Ursache bekommt dadurch für die reflectirende Urtheilskraft hinreichende Realität, welches aber für eine Theologie lange nicht hinreichend ist; aber er ist zur Gründung des moralischen Beweises nicht etwa erforderlich, noch dient dieser zur Ergänzung des physisch- teleologischen. Zwei so ungleichartige Principien, als Natur und Freiheit, können nur zwei verschiedene Beweisarten abgeben, da denn der physisch- teleologische unzulänglich befunden wird (U. 472. ff. M. II, 998.) Wenn dieser letztere Beweisgrund zu dem gesuchten Beweisgrunde zureichte, so wäre es für die speculative Vernunft sehr befriedigend; denn er würde Hoffnung geben, eine Theosophie hervorzubringen (so würde man nehmlich die theoretische Erkenntnifs der göttlichen Natur und ihrer Existenz, welche zur Erklärung der Weltbeschaffenheit und zugleich der Bestimmung der sittlichen Gesetze zureichte, nen-

nen müſſen). So lieb dies aber auch dem Dünkel der Wiſsbegierde ſeyn mag, ſo erfüllt eine ſolche vermeintliche Theoſophie doch nicht den Wunſch der Vernunft in Abſicht auf die Theorie, die auf Kenntniſs der Natur Gottes gegründet ſeyn müſste. Eine auf dem Freiheitsprincip gegründete Theologie hingegen erfüllt ihre objective Endabſicht beſſer, denn dieſe iſt dem praktiſchen Gebrauche der Vernunft angemeſſen (U. 474. f. M. II, 999.). Der phyſiſch-teleologiſche Beweisgrund reicht aber darum nicht zur Theologie zu, weil er keinen beſtimmten Begriff von dem Urweſen giebt, noch geben kann. Gehler ſchlieſst z. B. aus der groſsen Zweckmäſsigkeit der Naturformen und ihrer Verhältniſſe auf eine verſtändige Welturſache; aber auf welchen Grad dieſes Verſtandes? Doch nicht auf den höchſtmöglichen Verſtand! Denn alsdann müſste er bewieſen haben, ein gröſserer Verſtand, als aus der Welt hervorleuchtet, ſey nicht denkbar. Dies konnte er aber nicht, weil er ſonſt ſelbſt allwiſſend hätte geweſen ſeyn müſſen. Gehler ſagt: „aus dem Zweckmäſsigen in der Einrichtung der Welt entſtehet eine zur Bewunderung hinreiſsende und zu Erfüllung unſrer Pflichten antreibende Erkenntniſs der erhabenen Eigenſchaften dieſes höchſten Weſens.“ Nun iſt aber die aus der Gröſse der Welt hervorleuchtende groſse Macht des Urhebers eine ſolche erhabene Eigenſchaft deſſelben. Aber aus der uns bekannten Weltgröſse folgt dann doch nur eine ſehr groſse Macht und keine Allmacht des Urhebers der Welt. Man gelangt alſo auf dieſem Wege zu keinem beſtimmten, für eine Theologie tauglichen Begriff eines Urweſens, weil empiriſche Data gar nicht dazu verhelfen können, und man doch ohne einen ſolchen beſtimmten Begriff nicht auf ein einiges verſtändiges Urweſen ſchlieſsen kann. Man kann freilich (da die Vernunft nichts Gegründetes dawider zu ſagen hat) willkührlich hinzuſetzen: wo ſo-

viel Vollkommenheit angetroffen wird, möge man wohl alle Vollkommenheit in einer einzigen Weltursache vereinigt annehmen, weil die Vernunft mit einem so bestimmten Princip besser zurecht kommt. Aber man kann dann doch nicht diesen Begriff des Urwesens als bewiesen anpreisen. Was hilft also alles Jammern über den vorgeblichen Frevel gegen die Bündigkeit des physisch-teleologischen Beweises für das Daseyn Gottes; dadurch wird die Seichtigkeit dieses Arguments doch nicht weggeschafft werden (U. 475. M. II, 1000.). Die moralische Teleologie allein reicht zur Theologie zu. Denn sie beruhet auf Principien *a priori*, die von unserer Vernunft untrennbar sind, und verdient auch schon deswegen den Vorzug, weil sie einen bestimmten Begriff vom Urwesen giebt, und so den Begriff eines einzigen Welturhebers ganz allein verschaffen kann (U. 476. f. M. II, 1001.). Auf solche Weise führt auch Theologie unmittelbar zur Religion, s. Religion, 5. f., Theologie u. Kunstweisheit.

11. Die Critik der praktischen Vernunft zeigt, daſs es reine praktische Principien gebe, die der Vernunft einen Zweck *a priori* geben. Daher kann eine reine Zweckslehre (Teleologie *a priori* oder reine praktische, d. i. moralische Teleologie), welche keine andere als die der Freiheit ist, allein den Urgrund der zweckmäſsigen Verbindung (den moralischen Weltschöpfer) vollständig und für alle Zwecke bestimmt angeben. Weil aber eine solche reine praktische Teleologie, d. i. eine Moral, ihre Zwecke in der Welt wirklich zu machen bestimmt ist, so wird sie deren Möglichkeit in derselben nicht verabsaumen dürfen. Das heiſst, die Moral muſs sowohl die von ihr gegebenen Endursachen (Zwecke, *causae finales*, *causes finales*), als auch die Angemessenheit der obersten Weltursache zu einem Ganzen aller Zwecke zei-

gen. Sie muſs alſo ſowohl die natürliche oder phyſiſche Teleologie, als auch die Möglichkeit einer Natur überhaupt, d. i. die Transſcendentalphiloſophie, im Auge haben. Sonſt würde man die objective Realität der reinen praktiſchen Zwecklehre oder Moral, in Abſicht auf die Möglichkeit des Objects in der Ausübung, nehmlich die objective Realität des Endzwecks, den ſie doch als in der Welt zu bewirken vorſchreibt, nicht einſehen. S. Moraltheologie, 2. c. (S. III, 383.). Daſs endlich auch die ganze Philoſophie eine Teleologie der menſchlichen Vernunft genannt werden kann, findet man im Art. Philoſophie, 3. S. aber beſonders auch den Art. Theismus.

Kant. Krit. d. Urtheilskr. II. Th. §. 61. ff. S. 265. ff.

That,

factum, *fait*. So heiſst eine Handlung, ſofern ſie unter Geſetzen der Verbindlichkeit ſteht (T. 99.); folglich auch, ſofern das Subject in derſelben nach der Freiheit ſeiner Willkühr betrachtet wird (K. XXII.). Der Handelnde, d. i. der, welcher die Handlung wirkt, wird durch einen ſolchen Act. als Urheber, Thäter der Handlung und ihrer Wirkung betrachtet, und beide können ihm zugerechnet werden. Vorher muſs aber, ſowohl dem Handelnden als dem Zurechnenden, das Geſetz bekannt ſeyn, Kraft welches auf ihm eine Verbindlichkeit (d. i. die Nothwendigkeit der freien Handlung unter einem kategoriſchen Imperativ der Vernunft) ruhet (K. XXII.). S. Gewiſſen, 4. ff.

2) Zurechnung in moraliſcher Bedeutung iſt das Urtheil, wodurch Jemand als Urheber

(freie Urſache) einer Handlung angeſehen wird. Dieſe Handlung heiſst alsdann That (*factum imputabile*) und ſteht unter Geſetzen. Führt die Zurechnung zugleich die rechtlichen Folgen aus einer ſolchen That bei ſich, ſo heiſst ſie eine rechtskräftige, ſonſt aber nur eine beurtheilende Zurechnung. Diejenige (phyſiſche oder moraliſche) Perſon, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugniſs hat, heiſst der Richter, ſ. Richter (K. XXIX.)

3. Intelligibele That, That *a priori* (*Factum intelligibile*, *factum noumenon*, *factum originarium*, *fait intelligible*); eine That, die bloſs durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar iſt (R. 26.). Es iſt nehmlich nichts ſittlich böſe, d. i. zurechnungsfähig, als was unſere eigene That iſt. Folglich iſt derjenige Gebrauch der Freiheit, wodurch die oberſte Maxime (dem Geſetze gemäſs oder zuwider) in die Willkühr aufgenommen wird, ebenfalls unſre That, aber That in der Idee, weil es die vor aller Maxime hergehende und doch zurechnungsfähige, alſo abſolut erſte und eben darum unbegreifliche, d. i. intelligibele That iſt. Wäre ſie in der Zeit geſchehen, ſo wäre es nicht die oberſte Maxime, welche in die Willkühr wäre aufgenommen worden, ſondern die Maxime wäre eher geweſen, nach welcher die Aufnahme geſchehen wäre. Der Hang zum Böſen im Menſchen iſt eine ſolche intelligibele That, ſ. Hang, 5. (R. 24. ff.). Dieſe intelligibele That geht vor aller Erfahrung vorher, daher kann auch Niemand die Wurzel (*radicem**)) des Böſen, in der oberſten Maxime der freien Willkühr in Beziehung aufs Geſetz, aufdecken (R. 39. *).

*) *Cujus fru tus peſtiferi varie per actualia nova peccata pullulant.*

4. Senſibele That, That *a poſteriori*, empiriſche That (*factum ſenſibile, factum phaenomenon, factum derivativum, fait ſenſible*); eine in der Zeit gegebene That (R. 26.), oder auch, derjenige Gebrauch der Freiheit, da die Handlungen ſelbſt (ihrer Materie nach, d. i. die Objecte der Willkühr betreffend) der oberſten Maxime gemäſs ausgeübt werden (R. 25.). Das Laſter z. B. iſt geſetzwidrige That in dieſer Bedeutung, ſ. Laſter, 2. Senſibele That iſt alſo das wirkliche Thun und Laſſen (R. 39. *)).

Thatſache,

res facti, ſcibile, choſe de fait. Dieſen Namen giebt Kant den Gegenſtänden für Begriffe, deren objective Realität bewieſen werden kann (U. 456.) Man gebrauchte bisher dieſes Wort bloſs für Gegenſtände ſolcher Begriffe, deren objective Realität durch wirkliche Erfahrung bewieſen werden kann; allein K. erweiterte mit Recht den Begriff einer Thatſache über dieſe gewöhnliche Bedeutung des Worts hinaus, weil eine bloſs mögliche Erfahrung ſchon hinreichend iſt, um von den Dingen als Gegenſtänden einer beſtimmten Erkenntniſsart zu reden, ſo daſs folglich alles Anſchaubare Thatſache heiſsen kann (U. 456. M. II, 983.).

2. Wir nennen alſo alles Thatſache, deſſen objective Realität vermittelſt einer

Semler, inſt. ad doctr. chriſt. lib. II. c. VII. §. 133. p. 375. Daſs dieſe Wurzel, nach Auguſtinus, auch in den Kindern ſei, ſagte Semler im Collegio, das geben wir nicht zu. Es fehlte ihm an der philoſophiſchen Einſicht.

ſeinem Begriffe correſpondirenden Anſchauung dargethan werden kann (U. 456.). Dieſer Beweis kann von manchen Thatſachen geführt werden, entweder

a. durch reine Vernunft; und zwar in dieſem Fall entweder aus

α. theoretiſchen Datis der reinen Vernunft. Dergleichen Thatſachen ſind die mathematiſchen Eigenſchaften der Gröſsen, z. B. in der Geometrie, weil ſie, in den geometriſchen Conſtructionen, einer Darſtellung *a priori* für den theoretiſchen Vernunftgebrauch fähig ſind. Man kann dieſs Thatſachen der ſpeculativen Vernunft nennen; oder aus

β. praktiſchen Datis der reinen Vernunft. Solcher Thatſachen giebt es nur eine einzige, nehmlich den Vernunftbegriff der Freiheit, die zwar an ſich keiner Darſtellung in der Anſchauung (mithin auch keines theoretiſchen Beweiſes) fähig iſt, deren objective Realität ſich aber doch durch praktiſche Geſetze der reinen Vernunft und ihnen gemäſse wirkliche Handlungen darthun läſst. Dies iſt alſo eine Thatſache der praktiſchen Vernunft, ſ. Expoſition, 25.; oder

b. durch Erfahrung. Dergleichen Thatſachen ſind Dinge, oder Beſchaffenheiten derſelben, die entweder

α. durch eigene empiriſche Anſchauung dargethan werden können, welche man eine empiriſche Thatſache aus eigener Erfahrung nennen kann; oder

β. durch fremde empiriſche Anſchauung, und welche empiriſche Thatſache vermittelſt der Zeugniſſe heiſsen kann. (U. 456. f. M. II, 983.)

3. Der Begriff der Freiheit thut ſeine Realität als Thatſache in Handlungen dar und giebt durch ein beſtimmtes Geſetz der Cauſalität Stoff zum Erkenntniſs des Ueberſinnlichen. Unter allem Ueberſinnlichen beweiſet allein der Begriff der Freiheit unter moraliſchen Geſetzen und das durch ihn vorgeſchriebene höchſte Gut ſeine Realität in der Erfahrung, ſ. Freiheit und Gut, höchſtes (U. 466. 467.).

4. Alles Fürwahrhalten muſs ſich auf Thatſachen gründen, wenn es nicht völlig grundlos ſeyn ſoll; entweder zum Wiſſen oder Glauben. Alle Thatſachen gehören aber entweder zum Naturbegriff, ſ. Naturbegriff, 2., dies ſind die 2. a, *α* u. 2. b.; oder zum Freiheitsbegriff, ſ. Freiheit und Naturbegriff, 2. dies iſt 2, a, *β*. Der Naturbegriff iſt nun entweder *a priori*, alſo giebt es Thatſachen der Natur *a priori*, das ſind 2, a, *α*; oder er iſt *a poſteriori*, dies giebt die phyſiſchen Thatſachen in 2, b. Der Naturbegriff *a priori* kann aber entweder ein mathematiſcher ſeyn, dies giebt die ſpeculativen mathematiſchen Thatſachen, z. B. das Dreieck; oder er iſt ein metaphyſiſcher, dies giebt die ſpeculativen metaphyſiſchen Thatſachen, z. B. die Subſtanz.

Theilbarkeit,

diviſibilitas, *diviſibilité*. Die allgemeine und nothwendige Beſchaffenheit des Raums, der Zeit und deſſen, was in Raum und Zeit iſt, vermöge deſſen es ſich in Theile, oder in kleinere Räume, Zeiten, Cörper, Geſchwindigkeiten u. ſ. w, die zuſammen das Ganze ausmachen und ihm ähnlich ſind, zerlegen und decomponiren, d. i. in Theile von Theilen, u. ſ. w. zerlegen, läſst (C. 554.), ſ. Raum, 5. Theil (*pars*, *partie*) heiſst, was von einem Dinge weggenommen etwas übrig läſst.

2. Die Theilbarkeit setzt zwar, dem Verstande nach, ein Zusammengesetztes voraus, aber sie erfordert nicht nothwendig ein Zusammengesetztes von Substanzen, sondern es kann auch ein Zusammengesetztes von Graden, z. B. der mancherlei Seelenvermögen, einer und derselben Substanz seyn, welches theilbar ist. So kann man sich alle Kräfte und Vermögen der Seele, die alle in der Wirklichkeit ihren Grad haben, selbst das Vermögen des Bewufstseyns, als auf die Hälfte geschwunden denken. Die Vielheit, welche hier verringert worden, war als Vielheit der Realität, als Quantum der Existenz in der Substanz (C. 416.*))

3. Wie der Begriff von der Theilbarkeit des Raums entsteht, und dafs er sich auf den Begriff der Continuität des Raums gründet, findet man im Art. Raum, 5. S. 776. ff. *) Wie sich

*) Den vierten Beweis für die Theilbarkeit des Raums ins Unendliche im Art. Raum, S. 783. hat eigentlich Libertus Feridmond oder Fromont (1587 zu Harcourt an der Maas gebohren und Lehrer der Philosophie zu Anvers; gestorben 1654) erfunden, obwohl ihm Keill die vollkommene Gestalt gegeben hat (Tiedemann Geist der spec. Philosoph. 5. B. S. 601.) Es thut mir leid, dafs ich bemerken mufs, wie Tiedemann, aus Unkunde der Geometrie, sich vergeblich bemühet, diesen ganz unumstöfslichen Beweis zu entkräften. Er meint nehmlich, der 3. Satz in der Demonstration sey falsch; das ist aber nicht möglich, denn sonst müfsten sich awei gerade Linien in mehr als Einem Puncte schneiden können. Scotus hat also ganz recht, dafs eine der beiden Linien, die beide durch Einen Punct des innern Kreises gingen, krumm werden müfste. Fromont bezieht sich nehmlich auf diesen Satz des Scotus. Tiedemann meint ihn nun damit zu widerlegen, dafs er sagt: „krumm werden sie, sobald die Abweichung eine Ausdehnung beträgt, nicht aber, wenn sie gar keine Ausdehnung ausmacht." Das hiefse ja gar, sie wären krumm, wenn sie nicht durch Einen Punct gingen. Der Geradheit unbeschadet müssen mehrere Linien der äufsersten Peripherie am Ende durch einen Punct der kleineren gehen. Man mache den Versuch und sehe den Erfolg. Ei, ei, eine Geometrie, die sich auf Versuche gründet! Allein auch der Versuch ist unmöglich, weil die Sache an sich unmöglich ist; denn sonst müfsten ja die beiden oder gar mehrere gerade Linien, vom Mittelpunct an bis zu dem Punct der kleinern Peripherie, durch den sie alle durchgehen, eine und dieselbe Linie, von diesem Punct aber bis zu ihren Endpuncten in der gröfsern Peripherie verschiedene Linien seyn. Wie soll es denn aber möglich seyn, dafs eine einzige gerade Linie in mehrere gerade Linien aus-

hierauf und auf die repulſiven Kräfte, welche die Undurchdringlichkeit der Materie, als Grundkräfte derſelben, beweiſet, die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche gründet, findet man im Art. Cörper, 5. u. Raum, 5. S. 785. ff. Die Realität im Raume d. i. die Materie iſt ein Bedingtes, deſſen innere Bedingungen ſeine Theile ſind. Die innern Bedingungen dieſer Theile ſind wiederum ihre Theile, ſo daſs hier eine Reihe im Rückſchritt (regreſſiver Syntheſis) von Theilen zu Theilen ſtatt findet. Die Vernunft fordert nun die abſolute Vollendung (Totalität) dieſer regreſſiven Reihe, oder immer fortgehende Theilung der Theile. Dadurch würde aber die Realität der Materie entweder in Nichts, oder doch in etwas, was keine Theile mehr hätte, alſo nicht mehr Materie wäre, d. i. das abſolut Einfache verſchwinden. Daſs dies nicht möglich ſei, ſiehet man ſchon daraus, daſs im erſtern Fall die Materie aus Nichts zuſammengeſetzt ſeyn müſste; im zweiten Fall aber man auf etwas Abſolutes käme, welches ein bloſser Vernunftbegriff iſt, und in der Erfahrung, wo alles bedingt iſt, nicht exiſtiren kann (C. 440. M. I, 492.). S. auch Einfache; Antimonie, 3. I. A. b; u. 4. I. A. b; Platonismus, 2. b. u. Regreſſus, 1. u. 3. f. Es iſt hierbei wohl zu merken, daſs man ſich nicht vorſtellen muſs, wie z. B. Gehler (phyſ. Wörterb. Art. Theilbarkeit): die Materie ſei aus Theilen

laufe, ohne ſich zu krümmen oder Winkel zu machen? Tiedemann hat ſicherlich nicht daran gedacht, daſs die Halbmeſſer ſich einander alle im Mittelpunct berühren; denn ſonſt würde er nicht fragen: „ob man ſich getraue zu behaupten, daſs zwei ſich einander nähernde (nehmlich gerade) Linien, ſich nie berühren können. Aber der Schluſs dieſes Abſatzes geht für den Kenner der Geometrie über alle Vorſtellung. Er heiſst: „Ueberhaupt herrſcht hier, wie in den meiſten geometriſchen Beweiſen, Verwechslung des Punctes mit dem Ausgedehnten." Unſtreitig einer von den Verzweiflungsſprüngen des Dogmatismus! Doch Tiedemann hat mehr ſolche Behauptungen, z. B. daſs zehn Puncte an der äuſſern Peripherie eines Rades nahe am Mittelpuncte etwa einer ſind!

zusammengesetzt, von denen man sich gedenken kann, dass ihre Verbindung und Zusammenhang durch hinlängliche Kräfte könne aufgehoben werden. Denn die Materie ist eine Erscheinung, nicht ein Ding, das an und für sich selbst, ausser unsern Vorstellungen, als eine solche Materie existirt. Die Materie ist also bloss eine Vorstellung unserer äussern Sinne, mithin existiren auch die Theile derselben bloss in der Vorstellung, folglich erst in der Theilung. Man sollte also nicht sagen, die Materie ist aus Theilen zusammengesetzt, sondern sie ist in Theile zerlegbar, denn erst die Theilung ist diejenige mögliche Erfahrung, durch welche die Theile gegeben werden, und die wirkliche Theilung geht daher immer nur so weit, als diese Erfahrung reicht. Man kann nicht annehmen, dass eine Erscheinung (z. B. die des Körpers) alle die Theile vor aller Erfahrung an sich selbst enthalte, zu denen man durch Theilung in der Erfahrung nur immer gelangen kann. Denn das hiesse: einer blossen Erscheinung, die nur in der Erfahrung existiren kann, doch zugleich eine eigene der Erfahrung vorhergehende Existenz geben, oder sagen: dass blosse Vorstellungen schon vor ihrem Daseyn in der Vorstellungskraft da sind. Dies widerspricht sich aber, und also kann man weder sagen, ein Cörper bestehe an sich aus unendlich vielen Theilen, noch, aus einer endlichen Zahl einfacher Theile (Pr. 149.). Man sieht hieraus zweierlei, einmal, wie wichtig und von welchem Einfluss die Lehre ist, dass der Raum bloss eine Form unsers sinnlichen Erkenntnissvermögens und die Materie also Erscheinung oder bloss sinnliche Vorstellung sei; zweitens, dass die Erfahrung uns dieses nicht lehren kann, denn wir können nicht, wie bei dem Sinnenschein, von der Erscheinung des runden Thurms zu dem wirklichen viereckigten, von der Erscheinung der Materie zu dem trans-

scendentalen Substrat derselben, oder dem, was die Materie an und für sich selbst seyn mag, d. i. aus der Erfahrung, die etwas in uns ist, ausser uns hinaus gehen. Der Anschauung nach setzt also die Theilbarkeit nicht ein Zusammengesetztes, sondern umgekehrt, das Zusammengesetzte die Theilbarkeit voraus, die eigentlich eine zur Kategorie der Quantität gehörige Prädicabilie ist. Endlich ist hier auch gar nicht davon die Rede, dass wir die Kräfte haben, die Theilung ins Unendliche fortzusetzen, denn von Kräften, also auch wie weit sie reichen, kann uns nur die Erfahrung belehren; sondern es wird hier nur behauptet, dass wir in der Erfahrung nie, wenn wir auch noch so grosse Kräfte und die feinsten Sinnenwerkzeuge hätten, auf etwas Einfaches kommen könnten. Denn dieses würde nicht im Raum und in der Zeit, und also auch nicht Erscheinung, d. i. Gegenstand in der Erfahrung seyn. Der Begriff der Theilbarkeit ist nicht aus der Erfahrung entsprungen, sondern ist ein Gesetz für die Erfahrung, oder eine Beschaffenheit, die wir durch unser Erkenntnissvermögen in die Erfahrung hinein legen. Vom Raum und der Zeit lehrt das die Geometrie, welche die Theilbarkeit derselben *a priori* demonstrirt; von der Theilbarkeit der Materie *) aber,

*) Gassendi leugnete die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche, weil ein endlicher Cörper sonst eine unendliche Anzahl von Theilen enthalten müsste. Dieser Grund aber findet nur statt, wenn der Cörper ein Ding an sich, und folglich die Theile eher seyn müssen, als das aus ihnen Zusammengesetzte. Ist der Cörper aber Erscheinung, so ist der Cörper eher, als die Theile, und da müsste die unendliche Theilung vollendet werden können, wenn jener Grund gültig seyn sollte, welches sich aber widerspricht. Uebrigens war es auch Gassendi, welcher, wie im Art. Raum, S. 785. nach Keill angeführt ist, behauptete, was man in der Geometrie als möglich annehme, sey in der Physik unmöglich (Tiedemann a. a. O. 6 B. S. 71. f.). Descartes hingegen behauptete die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche (*Princip. P. II.* §. 34.); auch Leibnitz (*Op. T. II. P. I. p.* 50. 215. *P. II. p.* 44.). Tiedemann, der dies nicht will gelten lassen, behauptet bei dieser Gelegenheit (a. a. O. 6 B. S. 396.): der Punct sei ein Theil der Ausdehnung, wie ein Tropfen Theil eines Flusses hiesse.

in so fern die Theilung derselben eine wirkliche Trennung der Theile ist, lehrt es die metaphysische Naturlehre, s. Raum, 5. Wie weit aber hierin in der Wirklichkeit unsere Kräfte reichen, das kann freilich nur Erfahrung lehren; und hier haben allerdings unsre Kräfte Grenzen, woraus aber nicht folgt, dass die Theile, bei denen wir in der Decomposition stehen bleiben müssen, einfach und nicht mehr theilbar wären. Dass also, wie Gehler sagt, die Theilung der Materie schon darum Grenzen haben müsse, weil endlich die Theile so fein werden, dass sie allen unsern Sinnen entgehen und keine weitere Behandlung zulassen, gilt ja ebenfalls vom geometrischen Raum, und kann kein Einwurf gegen die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche seyn. Denn dieser Einwurf ist ja nicht aus dem Begriff der Materie, sondern aus den empirischen Kräften des Theilenden hergenommen, wovon aber bei dieser Frage gar nicht die Rede ist.

4. Ganz richtig sagt daher auch Gehler selbst gleich darauf: es bleibt doch noch die Frage übrig, ob die Materie an sich und ihrem Wesen nach nur bis auf eine gewisse Grenze, oder ohne Ende theilbar sei? Und eben so richtig antwortet er: diese Frage hängt mit der Vorstellung zusammen, die man sich vom innern Wesen der Materie macht, und liegt aufser dem Gebiete der Physik (nehmlich im Gebiete der Metaphysik und Transscendentalphilosophie), s. Materie, 1. Das atomistische System nimmt freilich erste untheilbare Bestandtheile der Cörper an, welche selbst noch cörperlich sind, und sich also wegen ihrer Ausdehnung, wenigstens in Gedanken, noch müssten theilen lassen; welchem aber entgegen stehet, dass doch das Zusammengesetzte aus dem zusammengesetzt seyn müsse, was nicht mehr zusammengesetzt und doch Etwas

ſei, welches eben Atom heiſse.*) Daſs aber bei dieſem Atom die phyſiſche Grenze erreicht werde, darin irrt ſich Gehler, denn auch das Atom iſt ein metaphyſiſcher Gegenſtand, den die phyſiſche Kraft nicht erreicht, weil dieſe immer noch Grade hat, zur Erreichung des Atoms aber die abſolute gröſste Kraft, d. i. eine Kraft in der Idee, oder eine metaphyſiſche Kraft (eine göttliche Kraft) nöthig ſeyn würde. Gehler verwechſelt hier zweierlei Bedeutung von Atom, nehmlich das transſcendentale und das phyſiſche oder Klümpchen, ſ. 1. Atomus und 2. Atomus auch Atomiſtik. Die Schwierigkeit, daſs ein Atom, wegen ſeiner Ausdehnung, ſich wenigſtens noch in Gedanken müſſe theilen laſſen, machte, daſs man dieſe Vorſtellung von Atomen verlieſs und zur Monadologie ſeine Zuflucht nahm. Dieſe ſieht die Materie als ein bloſses Phänomen an, das aus der Verbindung mehrerer uncörperlicher Theile entſpringt. Nach dieſer Vorſtellung iſt die Materie nur ſo weit theilbar, bis man auf einzelne Monaden kömmt; wäre nehmlich die Grenze erreicht, ſo würde das Phänomen der Materie gänzlich verſchwinden. Fragt man, wie aus uncörperlichen Theilen dennoch cörperliche Zuſammenſetzungen entſtehen können, ſo antworten die Monadiſten, daſs daraus nicht Cörper als Phänomene, ſondern die intelligibeln Cörper entſtehen, von denen die ſinnlichen nur die Erſcheinungen ſind, und daſs überhaupt die Materie ſo, wie wir ſie uns denken, nicht wirklich, ſondern nur in unſrer Vorſtellung vorhanden ſei, ſ. Leibnitz, V. 2. S. 823. Das Ein-

*) Es iſt merkwürdig, daſs Anaxagoras in ſeinen Homoiomerien (ſ. Anaxagoras, 2.) auch erſte Anfänge der Cörper annahm, und doch die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche zulieſs. Auch Ariſtoteles war für die Theilbarkeit ins Unendliche.

fache, sofern es nothwendig im Zusammengesetzten gegeben seyn soll, heisst Atomus. Von ihm stellt man sich vor, dass das Zusammengesetzte aus demselben bestehe und also darin aufgelöset werden könne. Das Einfache hingegen, so fern es an und für sich gedacht wird, heisst Monas. Von ihr stellt man sich vor, dass wenn sich viele derselben vereinigen, ein bloss denkbares Zusammengesetztes entstehe, welches von den Sinnen als diejenige verworrene Vorstellung dargestellet werde, die man Materie nennt. Man könnte daher den Lehrsatz, dass eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt aus einfachen Theilen bestehe, die transscendentale Atomistik nennen. Weil aber das Wort Atomistik auch den Lehrsatz: dass es absolut harte und daher untheilbare Theilchen in der Natur gebe, bedeutet, s. 2. Atomus: so nennt Kant jenen Lehrsatz den dialectischen Grundsatz der Monadologie (C. 468 f. M. I, 527.). Diese Monadologie, man mag nun auf einen Atom kommen, oder von einer Monas ausgehen, lässt sich dogmatisch behaupten und widerlegen, beides auch mit gleicher Strenge und Unumstösslichkeit der Beweise, s. Antinomie, G. I. A, b; u. 4. I. A. b. Es ist aber falsch, dass die Naturlehre sich an dem sinnlichen Schein begnügt, wie Gehler sagt; er meinte wohl, sie betrachtet die Dinge, wie sie uns durch unsre Sinne erscheinen, nicht wie sie an sich seyn mögen, s. Schein. Bayle (Wörterbuch, Art. Anaxagoras G.) hat aus den Widersprüchen, welche über diese Theilbarkeit der Materie entspringen, den Satz hergeleitet: dass es gar keine Materie und keinen Cörper gebe; und er möchte auch, ohne Hülfe der critischen Philosophie, wohl schwerlich zu widerlegen seyn. Sein Schluss ist:

Wenn es Cörper gäbe, so würden sie entweder aus mathematischen oder aus physi-

schen Puncten (Atomen), oder aus ins Unendliche theilbaren Theilchen zusammengesetzt seyn;

Nun sind sie weder aus mathematischen, noch aus physischen, noch aus ins Unendliche theilbaren Theilchen zusammengesetzt;

Also giebt es gar keine Cörper.

Im Obersatz sind wirklich alle möglichen Fälle angegeben. Im Untersatz ist ebenfalls alles richtig, wie in 2. und 3. gezeigt worden ist. Der Criticismus löset allein alle diese Widersprüche auf, und zeigt, wie wir gesehen haben, dass die Theile der Cörper als Erscheinung, die auf diese Art nicht ausser uns vorhanden sind, nur erst durch die Theilung entstehen; dass diese Theilung uns nie auf das Einfache bringe und bringen könne, weil alles in der Natur bedingt ist; dass die Theile die Bedingungen des Zusammengesetzten und schon die Formen alles dessen, was angeschaut wird, Raum und Zeit, ins Unendliche theilbar sind; folglich muss es auch das seyn, was sie erfüllt, ja die Materie muss sogar ins Unendliche trennbar seyn, weil sich kein Cörpertheilchen denken lässt, was nicht zurückstossende Kraft hätte, folglich nicht noch den Theil zurückstosse, der noch durch mathematische Theilung von ihm verschieden gedacht werden kann.

Kant Crit. der reinen Vernunft, Elementarl, II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 416. *) — II. Hauptstück. I. Abschn. S. 440. — II. Abschn. S. 468. 554.

Dess. Proleg. §. 52. c. S. 149.

Theilung,

divisio, *division*. Das Geschäft, die Theile eines

Ganzen zu bestimmen. Sie ist entweder die mathematische oder physische Theilung. Die

mathematische Theilung ist die Bestimmung der Grenzen der Theile; die

physische Theilung oder Zertrennung ist die Trennung der Theile einer Materie (N. 42.). Sie ist entweder die mechanische, wenn die Theile bloss so getrennt werden, wie sie neben einander liegen, d. i. durch Aufhebung ihres Zusammenhangs mittelst äusserer Gewalt. Von dieser mechanischen Theilung sind das Zerschlagen, Zerstossen, Pochen, Zermahlen, Zerreiben, Zerschneiden, Zerreissen, Zerhobeln, Zerraspeln, Zerfeilen, Zerstampfen, Abtröpfeln, Abgiessen, Zerspritzen u. dergl. Beispiele. Die Theile selbst, welche man auf diese Art erhält, heissen schlechthin Theile, mechanische Bestandtheile, gleichartige Theile, ganze Theile, Ergänzungstheile, Theile des Aggregats (*partes similares*, *homogeneae*, *integrantes*, *parties intégrantes*), s. Aggregat, 5. Oder die Theilung ist die chemische, die Auflösung, Scheidung, s. Auflösung u. Theilbarkeit (Gehler phys. Wörterb. Art. Theil.).

Theismus,

theismus, *theisme*. So nennt Kant den hyperphysischen Realismus der Zweckmässigkeit der Natur, oder, die Ableitung der Zwecke in der Natur von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Absicht hervorbringenden (ursprünglich-lebenden) verständigen Wesen (U. 323.) Der Theist ist also derjenige, der neben der transscendentalen Theologie auch eine natürliche Theologie annimmt, oder nicht bloss eine Weltursache, sondern auch einen Welturheber, d. i. einen lebenden

Gott behauptet (U. 323. *) C. 659.) Die für den Realismus der Endurſachen in der Natur ſtreitenden Syſteme (ſ. Teleologie, 8.) glauben eine beſondere Art der Cauſalität, nehmlich abſichtlich wirkender Urſachen begreiflich machen zu können. Wenigſtens glauben ſie, die Möglichkeit ſolcher Urſachen einzuſehen; denn zur Befugniſs ſelbſt der gewagteſten Hypotheſe muſs wenigſtens die Möglichkeit deſſen gewiſs ſeyn, was man als Grund annimmt (U. 327 M. II. 856.) Aber die Möglichkeit einer lebenden Materie läſst ſich nicht einmal denken. Die Möglichkeit einer beſeelten Natur aber kann *a priori* nicht eingeſehen werden. Folglich leiſtet der Hylozoismus nichts (U. 327. M. II. 857) ſ. Hylozoismus.

2. Der Theiſt behauptet, die Vernunft ſei im Stande, die Welturſache nach der Analogie mit der Natur näher zu beſtimmen. Er nimmt an, die Welturſache ſei ein Weſen, das durch Verſtand und Freiheit den Urgrund aller Dinge in ſich enthalte. Der Theiſt denkt ſich alſo die Welturſache durch einen Begriff, den er aus der Natur unſrer Seele entlehnt (C. 659.).

3. Ein Theiſt iſt folglich der Bekenner einer höchſten Intelligenz, d. i. einer vernünftigen Welturſache, welche die Welt nach Abſichten geſchaffen hat. Er nimmt eine natürliche Theologie an, d. i. er ſchlieſst auf die Eigenſchaften und das Daſeyn eines Welturhebers, aus der Beſchaffenheit der Ordnung und Einheit, die in dieſer Welt angetroffen wird, in welcher zweierlei Cauſalität und deren Regel angenommen werden muſs, nehmlich Natur und Freiheit. Der Theiſt iſt alſo entweder

a) ein Phyſikotheologe, d. i. er ſteigt von dieſer Welt zur höchſten Intelligenz auf, als

dem Princip aller natürlichen Ordnung und Vollkommenheit, s. Intelligenz u. Physikotheologie; oder

b) ein Moraltheologe, d. i. er steigt von dieser Welt zur höchsten Intelligenz auf, als dem Princip aller sittlichen Ordnung und Vollkommenheit, s. Moraltheologie. (C. 660. M. I, 773.)

Auch ist man gewohnt, unter dem Begriffe von Gott nicht etwa eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge seyn soll, zu verstehen. Gewiss interessirt uns auch allein dieser Begriff von Gott, also kann man sagen, dass der Begriff des Theisten von Gott, nehmlich dass er ein lebendiges Wesen (*summa intelligentia*, *suprème intelligence*) sei, uns allein am Herzen liege (C. 660. M. I, 774.). Ich habe in den Art. Beweis, Physikotheologie und Teleologie die Fehler erklärt, die der physikotheologische Theist in seinen Schlüssen macht. Kants Absicht ist auch hier, den Schwierigkeiten zu begegnen, die Hume in Ansehung des Theismus macht. Humes Einwürfe (in den Dialogen über die natürliche Religion) sind über diesen Gegenstand in gewissen (in der That, allen gewöhnlichen) Fällen unwiderleglich. Er hält sich immer daran: man müsse den Begriff eines Urwesens concret machen; zu sagen: er sei Ursache, sei z. B. nicht genug, man müsse sagen, wie seine Causalität beschaffen sei, etwa durch Verstand und Willen. Nun sei der Anthropomorphismus von dem Theismus unabtrennlich, und mache ihn doch in sich selbst widersprechend, ohne ihn aber falle auch der Theismus (Pr. 173 f.). Nur der moraltheologische Theist geht den richtigen Weg. Hier will ich über die Verwechselung, die in den Schlüssen des physikotheologi-

schen Theismus vorgeht, nur noch folgendes bemerken.

4. Kant zeigt einen sehr wichtigen Unterschied in der Denkungsart bei einer und derselben Voraussetzung: man kann, sagt er, etwas relativ und etwas schlechthin annehmen (*suppositio relativa et absoluta*, *supposition relative et absolue*). Wenn es nehmlich um ein regulatives Princip zu thun ist, wovon wir zwar die Nothwendigkeit an sich selbst, aber nicht den Quell derselben erkennen, so kann ich mir (relativ) zum bestimmten Denken der Allgemeinheit des Princips einen obersten Grund denken. Da kann ich das Daseyn eines solchen Dinges (das der oberste Grund wäre) niemals an sich selbst (schlechthin) annehmen. Denn es fehlt dann an Begriffen, dadurch wir uns den Gegenstand bestimmt denken können; indem die Begriffe der Realität, Substanz u. dergl. keinen Gegenstand bestimmen können, wenn kein Stoff dazu in der Erfahrung gegeben ist. Nun ist das Weltganze kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung (sondern ein bloser Vernunftbegriff), also können jene Begriffe auch nicht zur Erklärung der Möglichkeit desselben gebraucht werden; aber relativ auf die Sinnenwelt kann ich ein solches unbegreifliches Wesen, als der oberste Grund des Weltganzen ist, annehmen, obgleich nicht an sich selbst (schlechthin). Denn ich muss jedem, dem gröſstmöglichen empirischen Gebrauch meiner Vernunft zum Grunde liegenden, Vernunftbegriff einen wirklichen Gegenstand setzen. Wir haben also Grund, Gott relativ (als Substratum der gröſstmöglichen Erfahrungseinheit), aber nicht schlechthin anzunehmen, als ein Wesen, das, durch die Ideen von der gröſsten Harmonie und Einheit, Ursache vom Weltganzen ist, und es durch lediglich zur Sinnenwelt gehörende Eigenschaften zu denken. Man kann also diesen

Gegenſtand eines Vernunftbegriffs nicht an ſich erkennen wollen, denn dazu haben wir keine Begriffe; ſondern wir denken uns nur das Verhältniſs eines uns an ſich ſelbſt (abſolut, nicht in Beziehung auf etwas andres) ganz unbekannten Weſens zur gröſsten ſyſtematiſchen Einheit des Weltganzen, lediglich um es zum Schema des regulativen Princips des gröſstmöglichen Gebrauchs unſrer Vernunft zu machen (C. 704. ff. M. I, 830.).

5. Werfen wir unſern Blick nun auf den bloſs durch die Natur der Vernunft gegebenen (transſcendentalen) Gegenſtand unſers Vernunftbegriffs, ſo ſehen wir, daſs wir ſeine Wirklichkeit nach den Begriffen von Realität, Subſtanz u. ſ. w. an ſich ſelbſt (ſchlechthin) oder abſolut nicht vorausſetzen können. Denn dieſe Begriffe laſſen ſich nicht zur Erkenntniſs von etwas anwenden, das von der Sinnenwelt ganz unterſchieden iſt. Alſo iſt die Annahme (Suppoſition) der Vernunft von einem höchſten Weſen, als oberſter Urſache, bloſs relativ. Es wird bloſs zum Behuf der ſyſtematiſchen Einheit der Sinnenwelt gedacht, und iſt ein bloſses Etwas in der Idee, wovon wir, was es an ſich ſei, keinen Begriff haben. Hierdurch erklärt ſich auch, woher wir des Vernunftbegriffs eines an ſich nothwendigen Urweſens bedürfen, in Beziehung auf das den Sinnen als exiſtirend Gegebene. Aber wir können weder von dieſem Urweſen den mindeſten Begriff haben, noch von ſeiner abſoluten Nothwendigkeit, eben weil es Vernunftbegriffe ſind, und es uns alſo an einem empiriſchen Inhalt für die Anwendung jener Verſtandesbegriffe der Realität, Subſtanz, u. ſ. w. fehlt (C. 707. M. I, 831.). Das Reſultat hiervon ſ. im Art. Anfang, 17. Wenn wir die Welt als das Werk eines höchſten Verſtandes und Willens anſehen, ſo wollen wir ſagen: wie ſich verhält eine Uhr zum Künſtler, ſo die

Sinnenwelt (oder eigentlich alles das, was die Grundlage dieſes Inbegriffs von Erſcheinungen ausmacht) zum Unbekannten (Pr. 175.). Eine ſolche Erkenntniſs iſt die nach der Analogie, welche eine vollkommene Aehnlichkeit zweier Verhältniſſe (hier des zwiſchen der Uhr und dem Künſtler, und des zwiſchen der Sinnenwelt und Gott) zwiſchen ganz unähnlichen Dingen (hier der Uhr und Sinnenwelt, dem Künſtler und Gott) bedeutet (Pr. 176. f.).

6. Die höchſte Einheit der Dinge, welche allein auf Vernunftbegriffen beruhet, iſt ihre zweckmäſsige Einheit. Es iſt aber ein bloſs regulatives Princip, nach welchem wir überall einen Zuſammenhang nach Zwecken oder Endurſachen erwarten, aber freilich oft nur einen nach mechaniſchen oder phyſiſchen d. i. nach wirkenden Urſachen finden können. Aber ſogar dieſer Querſtrich kann das Geſetz ſelbſt in allgemeiner und teleologiſcher Abſicht nicht treffen; denn man kann damit doch nicht beweiſen, daſs irgend eine Natureinrichtung ganz und gar keinen Zweck habe. Daher erweitert auch die Phyſiologie (der Aerzte) ihre ſehr eingeſchränkte empiriſche Kenntniſs von den Zwecken des Gliederbaues eines organiſchen Cörpers durch den regulativen Grundſatz der Vernunft, daſs alles an dem Thiere ſeinen Nutzen und gute Abſicht habe, da uns hingegen die Beobachtung zu einem ſolchen conſtitutiven Grundſatz nicht berechtigen kann (C. 714. ff. M. I. 838.).

7. Geht man aber von dieſer Einſchränkung des Vernunftbegriffs von Gott ab, daſs er im theoretiſchen Gebrauch, als teleologiſcher Begriff der Naturbeurtheilung nach Zwecken, bloſs dazu dienen ſoll, uns zu leiten und unſere Erkenntniſs der Natur zur höchſten ſyſtematiſchen Einheit zu bringen, ſo wird die Vernunft auf

mancherlei Weise irre geführt. Denn indem nun der physikotheologische Theist alles in der Natur von einem verständigen Urwesen ableiten will, verläſst er den Boden der Erfahrung gänzlich; die übersinnliche Ursache selbst kann er in der Natur nicht finden, und er kann daher von allem, was er wahrnimmt, immer nur dasselbe sagen, nehmlich, das ist ein Werk Gottes. Der Boden der Erfahrung muſs aber doch die Merkzeichen ihres Ganges enthalten, d. i. in der Erfahrung allein kann man nur die Wirkungen auffinden, denn von dem Begriff der Gottheit lassen sich die bestimmten Wirkungen nicht ableiten, eben so müssen auch die Natursachen zu diesen Wirkungen in der Natur zu finden seyn. Daſs es z. B. nach einem heiſsen Tage bei erkälteter Atmosphäre nach Sonnenuntergang thauet, läſst sich nicht *a priori* aus dem Begriff einer Gottheit herleiten. Wenn sich nun der physikotheologische Theist, auf diese Weise, dennoch über den Boden der Erfahrung hinwegwagt, und zu dem Unbegreiflichen und Unerforschlichen hinaufschwingen will: so muſs er nothwendig über diese Höhe schwindlicht werden, d. i. es muſs ihm seyn, als habe er nun gar keinen festen Fuſs mehr, und als sei er jeden Augenblick in Gefahr, selbst die Kenntniſs zu verlieren, die er bisher hatte, indem der Begriff von Gott als höchster Ursache allen Fragen genug thun müſste und dennoch gar keine Erkenntniſs der Natur gewährt. Er sieht sich also, aus dem Standpuncte der Gottheit als wirkender Natursache, von allem mit der Erfahrung zusammenstimmenden Gebrauch gänzlich abgeschnitten (C. 717. M. I, 839.).

8. Der erste Fehler, der für den physikotheologischen Theisten hieraus entspringt, daſs er den Vernunftbegriff eines höchsten Wesens nicht bloſs regulativ, sondern (welches der Natur eines Vernunftbegriffs zuwider ist) constitu-

tiv braucht, ist die faule Vernunft (*ignava ratio*). Man kann jeden Grundsatz der Unterlassung des Vernunftgebrauchs so nennen. Denn mit einem solchen Princip kann man alle sich in der Natur zeigende, oft nur von uns selbst dazu gemachte Zwecke dazu gebrauchen, es uns in der Erforschung der Ursachen recht bequem zu machen, nehmlich sich geradezu auf den unerforschlichen Rathschluss der höchsten Weisheit zu berufen, anstatt sie in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen. Wir müssen daher die systematische Einheit der Natur in Beziehung auf den Vernunftbegriff einer höchsten Intelligenz ganz allgemein machen. Denn alsdann haben wir ein regulatives Princip der systematischen Einheit einer teleologischen Verknüpfung, ohne dass es der Erfahrung in irgend einem Falle Abbruch thut (C. 717. ff. M. I, 840.).

9. Der zweite Fehler, der für den physikotheologischen Theisten daraus entspringt, dass er das regulative Princip einer obersten Intelligenz für ein constitutives hält, ist: die verkehrte Vernunft (*perversa ratio ὕστερον πρότερον rationis*). Der Vernunftbegriff der systematischen Einheit sollte nur dazu dienen, um als regulatives Princip diese Einheit in der Verbindung der Dinge nach allgemeinen Naturgesetzen zu suchen, und, so weit sich etwas davon auf dem empirischen Wege antreffen läfst, dies als eine Annäherung zur Vollständigkeit des Gebrauchs dieses Princips anzusehen. Der physikotheologische Theist kehrt aber die Sache um, bestimmt den Begriff einer höchsten Intelligenz anthropomorphistisch, und dringt sodann der Natur Zwecke gewaltsam und dictatorisch auf. Das regulative Princip verlangt, die systematische Einheit als Natureinheit *a priori*, aber unbestimmt vorauszusetzen; wie wollte man sie

sonst in der Natur suchen, und sich auf der Stufenleiter derselben der höchsten Vollkommenheit eines Urhebers nähern? Lege ich aber zuvor ein höchstes ordnendes Wesen zum Grunde, und bestimme den Begriff einer solchen höchsten Intelligenz, weil er an sich gänzlich unerforschlich ist, anthropomorphistisch: so wird die Natureinheit in der That aufgehoben, und wie kann man dann das Daseyn einer solchen intelligenten obersten Ursache wieder aus der Natur beweisen? Denn die Zweckmäßsigkeit ist der Natur der Dinge ganz fremd und zufällig, da in ihr alles mechanisch und nothwendig gewirkt seyn muss, ohne welches man die Möglichkeit der Naturveränderungen nicht erkennen kann; also kann jene Zweckmäßsigkeit auch nicht aus allgemeinen Gesetzen erkannt werden, weil diese Nothwendigkeit haben. Daher entspringt ein fehlerhafter Cirkel im Beweisen, da man das voraussetzt, was eigentlich hat bewiesen werden sollen (C. 720. f. M. I, 841.).

10. Das regulative Princip der systematischen Einheit der Natur für ein constitutives nehmen, und, was nur im Vernunftbegriff zum Grunde des einhelligen Gebrauchs der Vernunft gelegt wird, als Ursache, als ein wirkliches Wesen voraussetzen, heisst nur die Vernunft verwirren. Die Naturforschung geht ihren Gang ganz allein an der Kette der Natururſachen nach allgemeinen Gesetzen derselben, zwar nach dem Vernunftbegriff eines Urhebers, aber um sein Daseyn aus dieser Zweckmäßsigkeit wo möglich als schlechthin nothwendig zu erkennen. Es ist also nicht die Absicht bei diesem Vernunftbegriff, die Zweckmäßsigkeit, der die Vernunft überall in der Natur nachgeht, von einem Urheber abzuleiten. Das erstere mag nun gelingen oder nicht, so bleibt der Vernunftbegriff immer

richtig, und eben sowohl auch dessen Gebrauch, wenn er darauf eingeschränkt wird, daſs er ein bloſs regulatives Princip ist (C. 721. f. M. I, 842.).

11. Der Vernunftbegriff einer zweckmäſsigen Einheit heiſst Vollkommenheit, nehmlich Vollkommenheit ohne Beziehung auf etwas andres, oder schlechthin betrachtet. Diese Vollkommenheit müssen wir in dem Wesen der Dinge finden, welche den ganzen Gegenstand der Erfahrung ausmachen. Denn es giebt weiter keine Gegenstände unserer allgemeingültigen Erkenntniſs, als die Gegenstände der Erfahrung, mithin giebt es entweder gar keine für uns erkennbare Vollkommenheit an sich, oder sie muſs in nothwendigen und allgemeinen Naturgesetzen zu finden seyn. Wenn wir aber diese Vollkommenheit schlechthin nicht in den durch Naturgesetze bestimmten Gegenständen, d. i. den Erfahrungsgegenständen finden, wie wollen wir dann doch von diesen Gegenständen auf den Vernunftbegriff einer höchsten und schlechthin nothwendigen Vollkommenheit eines Urwesens schliesſen, da doch dieses Urwesen der Ursprung aller Wirkungen seyn soll, die nur von Ursachen können abgeleitet werden, also aller Naturwirkungen? Die gröſste systematische, folglich auch die zweckmäſsige, Einheit ist die Schule und selbst die Möglichkeit, von der Menschenvernunft den gröſsten Gebrauch zu machen. Man sieht hieraus, daſs der Vernunftbegriff von der zweckmäſsigen Einrichtung der Natur mit dem Wesen unsrer Vernunft unzertrennlich verbunden ist; weil ohne ihn die Beziehung alles dessen, was in und an einem Gegenstande ist, auf einen Vernunftbegriff von ihm, das ist ein Vernunftgebrauch gar nicht möglich seyn würde. Eben dieser Vernunftbegriff der Zweckmäſsigkeit ist also für uns gesetzgebend, und so ist es sehr natürlich, eine ihr correspondi-

rende gesetzgebende Vernunft (*intellectus archetypus*) anzunehmen. Denn nähmen wir keine solche Vernunft an, so könnten wir der Natur keine systematische Einheit zum Grunde legen; nun ist aber doch die Natur der Gegenstand unsrer Vernunft, also können wir entweder gar keinen Vernunftgebrauch in Ansehung der Natur, dem einzigen Gegenstande unsrer objectivgültigen Erkenntniss, machen, oder wir müssen die systematische Einheit der Natur von einer gesetzgebenden Vernunft ableiten. Folglich ist es uns ganz unmöglich, den Vernunftbegriff von Gott aufzugeben, und dennoch Zweckmässigkeit in der Natur zu suchen (C. 722. f. M. I, 843.).

12. Alle Fragen, welche die reine Vernunft aufwirft, müssen schlechterdings beantwortlich seyn; weil uns diese Fragen nicht von der Natur der Dinge, in Ansehung welcher unsre Erkenntniss Schranken hat, sondern allein durch die Natur der Vernunft und lediglich über ihre innere Einrichtung vorgelegt werden. Diese dem Anschein nach kühne Behauptung lässt sich hier, in Ansehung einer Frage, bei der die Vernunft das grösste Interesse hat, bestätigen (C. 723. M. I, 844.).

13. Es enthält allerdings etwas von der Welt unterschiedenes den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muss also irgend ein transscendentaler, d. i. bloss dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben seyn. Dass dieses Wesen aber Substanz, u. s. w. sei, hat gar keine Bedeutung; denn die Begriffe, Substanz, u. s. w. können (wie schon Augustinus bemerkt, s. Accidenz, 4. *) gar nicht auf Gott, sondern) nur auf die Sinnenwelt angewandt werden, Ausser diesem Felde kann man nichts durch sie verstehen. Uebrigens darf man allerdings die-

ses von der Welt unterschiedene Wesen nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung als Substrat der systematischen Einheit denken, welche sich die Vernunft zum regulativen Princip ihrer Naturforschung machen muss. Wir können uns sogar in diesem Vernunftbegriff gewisse Anthropomorphismen ungescheut und ungetadelt erlauben, die dem gedachten regulativen Princip beförderlich sind. Aber es ist immer nur ein Vernunftbegriff, den wir bloss relativ auf den systematischen Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Dinge der Welt brauchen sollen (C. 723. ff. M. I, 845.).

14. So können wir also doch, wird man fragen, einen einigen, weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Antwort: ohne allen Zweifel; und nicht allein können wir ihn annehmen, sondern wir müssen sogar einen solchen Welturheber annehmen. Aber alsdann erweitern wir ja doch, wird man fortfahren zu fragen, unsere Erkenntniss über das Feld möglicher Erfahrung hinaus? Antwort: Keinesweges. Denn wir haben nur etwas vorausgesetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sei (einen bloss transscendentalen Gegenstand), aber es uns nur mit den Eigenschaften (nach der Analogie mit dem empirischen Begriff einer Intelligenz) gedacht, die nach den Bedingungen unsrer Vernunft den Grund einer solchen systematischen Einheit enthalten können. Dieser Vernunftbegriff ist also, wenn wir auf den Weltgebrauch unsrer Vernunft sehen, ganz gegründet. Darum können wir aber nicht sagen: wir wissen es, dass ein Gott ist, der die Welt nach Zwecken geschaffen und eingerichtet hat, so gewiss wir wissen, dass Menschen und wir selbst leben, und nach Absichten handeln; und dieser Gott hat, so wie wir, Vernunft und freien Willen, nur in der grössten Vollkommenheit. Wenn

wir so sprächen, so würden wir vergessen, dass es lediglich ein Wesen ist, das wir nicht anschauen, sondern das von uns nur in einem Vernunftbegriff gedacht wird, und wir würden dadurch ausser Stand gesetzt werden, dieses Princip dem empirischen Vernunftgebrauch angemessen anzuwenden, weil wir dann von einem durch die Weltbetrachtung gar nicht bestimmbaren Grunde ausgingen oder unsre Welterkenntniss anfingen (C. 725. f. M. I, 846.).

15. Dieser Vernunftbegriff eines höchsten Wesens war von der Vernunft zum Grunde gelegt, um in der vernünftigen Weltbetrachtung davon Gebrauch zu machen. Man darf auch zweckähnliche Anordnungen als Absichten ansehen, aber es muss uns einerlei seyn, zu sagen: Gott hat es weislich so gewollt, oder, die Natur hat es also weislich geordnet; denn wir legen nur den Vernunftbegriff einer höchsten Intelligenz als ein Schema (eine Realisirung, durch ein Object, das sich die Vernunft denkt) des regulativen Princips zum Grunde, um nach der Analogie einer Causalbestimmung der Erscheinungen sie als systematisch untereinander verknüpft anzusehen (C. 726. ff. M. I, 847.).

16. Wir können daher die Weltursache gar wohl nach einem subtilern Anthropomorphismus, ohne welchen sich gar nichts von ihr denken lassen würde, als ein Wesen denken, das Verstand, Wohlgefallen und Missfallen, ingleichem eine demselben gemässe Begierde und Willen u. s. w. hat; wir können demselben aber auch unendliche Vollkommenheit beilegen, die also diejenige weit übersteigt, zu deren Annahme wir durch empirische Kenntniss der Weltordnung berechtigt seyn können; denn das regulative Gesetz der systematischen Einheit will, dass wir die Natur so studiren sollen, als ob allenthalben ins Unendliche syste-

matische und zweckmäſsige Einheit, bei der gröſstmöglichen Mannigfaltigkeit, angetroffen würde. Wiewohl wir nehmlich nur wenig von dieser Weltvollkommenheit ausspähen, oder erreichen werden, so gehört es doch zur Gesetzgebung der Vernunft, sie allerwärts zu suchen und zu vermuthen. Daher muſs es uns jederzeit vortheilhaft seyn, niemals aber kann es nachtheilig werden, nach diesem Princip die Naturbetrachtung anzustellen. Also legen wir nicht das Daseyn und etwa unsre Kenntniſs eines solchen Wesens, sondern nur die Idee desselben zum Grunde, und leiten also eigentlich nichts von diesem Wesen, sondern bloſs von unserm Vernunftbegriff desselben, d. i. von der Natur der Dinge, nach einem solchen Vernunftbegriff, ab. Auch scheint ein gewisses, obzwar unentwickeltes, Bewuſstseyn des ächten Gebrauchs dieses unsers Vernunftbegriffs die bescheidene und billige Sprache der Philosophen aller Zeiten veranlaſst zu haben. Denn sie reden von der Weisheit und Vorsorge der Natur, und der göttlichen Weisheit, als gleichbedeutenden Ausdrücken, ja ziehen bei der bloſsen Speculation den erstern Ausdruck vor (C. 728. f. M. I, 848.). S. auch Teleologie, 5.

17. So enthält die reine Vernunft nichts als regulative Principien, die ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen, wenn man sie, wie die physikotheologischen Theisten den Vernunftbegriff von Gott, für constitutive Principien hält (M. I, 849. C. 729.). S. auch den Art. Gott, 40. ff.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 659. ff. — S. 704. ff. — S. 714. ff.

Dess. Crit. der Urtheilskr. II. Th. §. 72. f. S. 323. ff.

Dess. Prolegomenen, §. 57. f. S. 173. ff.

Theodicee,

theodicaea, *theodicée*. S. Leibnitz XI. Der Verfasser einer Theodicee willigt ein: dafs der Rechtshandel zwischen der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen sie erhebt, vor dem Gerichtshofe der Vernunft anhängig gemacht werde; und macht sich anheischig, den angeklagten Theil, als Sachwalter, durch förmliche Widerlegung aller Beschwerden des Gegners zu vertreten; mufs folglich die Anklagen beleuchten und tilgen. Er darf aber die höchste Weisheit Gottes nicht aus der Erfahrung an dieser Welt beweisen, weil dazu Allwissenheit erforderlich seyn würde (S. III, 386.). S. Leibnitz, XI. S. 861. ff.

2. Alle Theodicee soll eigentlich Auslegung der Natur seyn, sofern Gott durch dieselbe die Auslegung seines Willens kund thut. Nun ist jede Auslegung des declarirten Willens eines Gesetzgebers entweder doctrinal oder authentisch. Die erste ist diejenige, welche jenen Willen aus den Ausdrücken, deren sich dieser bedient hat, in Verbindung mit den sonst bekannten Absichten des Gesetzgebers, herausvernünftelt; die zweite macht der Gesetzgeber selbst (S. III, 402.).

3. Authentische Theodicee (*theodicaea authentica*, *theodicée authentique*) ist hiernach: die blofse Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit, wenn sie ein göttlicher Machtspruch, oder (welches in diesem Falle auf Eins hinausläuft) wenn sie ein Ausspruch derselben Vernunft ist, wodurch wir uns den Be-

griff von Gott als einem moralischen Wesen nothwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unsre Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündigten Willens; das ist aber die Auslegung einer machthabenden praktischen Vernunft (S. III, 403.).

4. Eine solche authentische Auslegung, die als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angesehen werden kann, durch die er dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn giebt, findet man im Buche Hiob. Hiob wird als ein Mann vorgestellt, zu dessen Lebensgenuss sich alles vereinigt hatte, was denselben nur vollkommen machen konnte. Er war gesund, wohlhabend, frei, ein Gebieter über Andre, die er glücklich machen konnte, im Schoosse einer glücklichen Familie, unter geliebten Freunden, und mit sich selbst zufrieden in einem guten Gewissen. Ein schweres, über ihn zur Prüfung verhangtes, Schicksal entriss ihm plötzlich alle diese Güter, das letzte ausgenommen, ein gutes Gewissen, welches uns kein äusseres Verhängniss rauben kann. Von der Betäubung über diesen unerwarteten Umsturz allmählig zur Besinnung gelangt, bricht er nun in Klagen über seinen Umsturz aus; worüber zwischen ihm und seinen vorgeblich sich zum Trösten einfindenden Freunden es bald zur Disputation kömmt, worin beide Theile, jeder nach seiner Denkungsart (vornehmlich aber nach seiner Lage) seine besondere Theodicee aufstellt, zur moralischen Erklärung jenes schlimmen Schicksals. Die Freunde Hiobs bekennen sich zu der doctrinalen Theodicee (*theodicaea doctrinalis*, *theodicée doctrinale*), d. i. betrachten die Welt, als ein Werk Gottes, das als eine göttliche Bekanntmachung der Absichten seines Willens angesehen werden muss. Allein hierin ist

sie für uns oft ein verschlossenes Buch; jederzeit aber ist sie dies, wenn es darauf angesehen ist, sogar die Endabsicht Gottes (welche stets moralisch ist) aus ihr, obgleich einem Gegenstande der Erfahrung, abzunehmen (S. III, 402.).

5. Die Freunde Hiobs erklären nun alle Uebel in der Welt aus der göttlichen Gerechtigkeit (s. Leibnitz XI, III.). Die Uebel in der Welt, behaupten sie, sind eben so viele Strafen für begangene Verbrechen, ob sie wohl von Hiob keine zu nennen wufsten. Sie glaubten *a priori* urtheilen zu können, er müfste deren welche auf sich ruhen haben, weil er sonst nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht unglücklich seyn könnte. Hiob dagegen, der mit Entrüstung betheuert, dafs ihm sein Gewissen seines ganzen Lebens halber keinen Vorwurf mache, übrigens aber Gott selbst ihn zu einem gebrechlichen Geschöpf gemacht habe, — erklärt sich für das System des unbedingten göttlichen Rathschlusses. Ich setze meinen Fufs auf seine Bahn, sagt er (Hiob 23, 11—13.), und halte seinen Weg, und weiche nicht ab; und trete nicht von dem Gebot seiner Lippen; und bewahre die Rede seines Mundes mehr, denn ich schuldig bin. Er ist einig, wer will ihm antworten? und er macht es, wie er will.

6. Es verdient blofs der Charakter, in welchem beide Theile vernünfteln, unsere Aufmerksamkeit; denn in dem selbst, was sie vernünfteln, oder übervernünfteln, ist wenig Merkwürdiges. So spricht Hiob, wie wohl jedem Menschen in desselben Lage zu Muthe seyn würde, und also wie er denkt, und wie ihm zu Muthe ist; seine Freunde sprechen dagegen, wie wenn sie in Geheim von dem Mächtigern, über dessen Sache sie Recht sprechen, und bei dem sich durch ihr

Urtheil in Gunſt zu ſetzen, ihnen mehr am Herzen liegt als an der Wahrheit, behorcht würden. Sie zeigen alſo eine Tücke, Dinge zum Schein zu behaupten, von denen ſie doch geſtehen muſsten, daſs ſie ſie nicht einſahen, und heucheln eine Ueberzeugung, die ſie in der That nicht hatten. Dieſe Tücke ſticht gegen Hiobs gerade Freimüthigkeit, die ſich ſo weit von aller Schmeichelei entfernt, daſs ſie faſt an Vermeſſenheit grenzt, ſehr zum Vortheil des letztern ab. Wollt ihr Gott vertheidigen mit Unrecht, ſagt er (Hiob 13, 7.), und vor ihm Liſt brauchen? Wollt ihr ſeine Perſon anſehen? Wollt ihr Gott vertreten (V. 8.)? Er wird euch ſtrafen, wo ihr Perſon anſehet heimlich (V. 9.). — Kein Heuchler wird, in mir, vor ſeinen Richtſtuhl treten (V. 16.). (S. III, 405.).

7. Das letztere beſtätigt der Ausgang der Geſchichte wirklich; denn Gott würdigt Hiob, ihm die Weisheit ſeiner Schöpfung, vornehmlich von Seiten ihrer Unerforſchlichkeit, vor Augen zu ſtellen. Er zeigt ihm aus den in der Schöpfung begreiflichen Zwecken die Weisheit und gütige Vorſorge des Welturhebers, dann aber auch mit einem allgemeinen durch Güte und Weisheit angeordneten Plane nicht zuſammenſtimmende Dinge, wobei er aber doch die den weiſen Welturheber verkündigende Anordnung und Erhaltung des Ganzen beweiſet. Der Schluſs iſt dieſer: daſs Hiob das Unweiſe ſeines Abſprechens geſtehet, Gott aber über den Mangel der Gewiſſenhaftigkeit der Freunde Hiobs das Verdammungsurtheil ausſpricht. Alſo verdient die Ehrlichkeit, ſeine Zweifel unverhohlen zu geſtehen, vor dem Heucheln der Ueberzeugung bei dem religiöſen Schmeichler, im göttlichen Richterausſpruch den Vorzug (S. III, 406. f.).

8. Eine so befremdliche Auflösung seiner Zweifel, nehmlich bloss die Ueberführung von seiner Unwissenheit, wirkte einen Glauben in Hiob, der nur in die Seele eines Mannes kommen konnte, der mitten unter seinen lebhaftesten Zweifeln sagte (XXVII, 5. 6.): bis an mein Ende will ich nicht weichen von meiner Frömmigkeit. Denn mit dieser Gesinnung bewies er, dass er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete; in welchem Falle dieser, so schwach er auch seyn mag, doch allein von der Art ist, welche eine Religion des guten Lebenswandels gründet (S. III, 447. f.).

9. Die Theodicee hat es, wie hier gezeigt worden, nicht sowohl mit einer Aufgabe zum Vortheil der Wissenschaft, als vielmehr mit einer Glaubenssache zu thun. Aus der authentischen Theodicee sahen wir, dass es in solchen Dingen darauf ankomme, seine Gedanken in der Aussage nicht zu verfälschen. So zeigt sich auch hier die Nothwendigkeit der Aufrichtigkeit, als ein Hauptererfordernis in Glaubenssachen, mit der der Hang zur Falschheit und Unlauterkeit, als das Hauptgebrechen in der menschlichen Natur, immer im Widerstreit ist. S. Gewissen, 16. (S. III, 408.)

10. Man muss leider die Aufrichtigkeit für die von der menschlichen Natur am weitesten entfernte Eigenschaft halten. Und doch bekommen alle andern auf Grundsätzen beruhende Eigenschaften durch sie allein einen innern wahren Werth. Ein contemplativer Menschenfeind (der keinem Menschen Böses wünscht, wohl aber geneigt ist, von ihnen alles Böse zu glauben) kann nur zweifelhaft seyn, ob er die Menschen hassens- oder ob er sie verachtenswürdig finden solle. Er findet sie für die erste Begegnung

qualificirt, wenn sie vorsetzlich schaden, für die letztere aber, wenn sie einen objectiv zu nichts guten an sich aber bösen Hang haben. Das erstere Böse ist die Feindseligkeit (gelinder gesagt, Lieblosigkeit), das zweite ist die Lügenhaftigkeit (Falschheit, selbst ohne alle Absicht zu schaden). Die erstere Neigung hat eine in gewissen Beziehungen erlaubte und wozu gute Absicht, der zweite Hang aber ist an sich selbst böse und verwerflich. In der Beschaffenheit des Menschen von der ersten Art ist Bosheit, das Böse von der letztern Art ist Nichtswürdigkeit (S. III, 413. f.)

11. In Herrn de Luc Briefen über die Gebirge, die Geschichte der Erde und der Menschen, stehet folgendes Resultat seiner zum Theil anthropologischen Reise. De Luc suchte die Bestätigung seiner Voraussetzung der ursprünglichen Gutartigkeit unsrer Gattung von den Schweizergebirgen an bis zum Harze. Das Resultat seiner Beobachtungen aber ist: dass der Mensch, was das Wohlwollen betrifft, gut genug sei (kein Wunder! denn dieses beruht auf eingepflanzter Neigung, wovon Gott der Urheber ist); wenn ihm nur nicht ein schlimmer Hang zur feinen Betrügerei beiwohnt (welches auch nicht zu verwundern ist; denn diese abzuhalten beruht auf dem Charakter, welchen der Mensch selber in sich bilden muss)! (S. III, 415. f.).

Kant. Ueber das Missl. aller phil. Verf. in der Theodicee. Berl. Monatsschr. Sept. 1791. S. 194. ff.

Theologie,

Gotteserkenntniss, *theologia*, *théologie*. Die Erkenntniss des Urwesens (C. 659.).

Das Urwesen (*ens originarium*) ist dasjenige Wesen, was die erste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält, und eine Erkenntnifs desselben ist die Beziehung unsrer Vernunftvorstellungen von einer solchen Bedingung auf einen Gegenstand, der sich aufser dem innern Sinne befindet oder nicht blofs Gedanke ist (C. 391.)

2. Die Theologie kann ihrem Princip oder ihrer Quelle nach eingetheilt werden in die Theologie aus blofser Vernunft (*theologia rationalis*) oder aus der Offenbarung, geoffenbarte Theologie (*theologia revelata*). Die Offenbarungstheologie schöpft die Erkenntnifs des Urwesens aus einer Offenbarung, und legt ihr gemeiniglich eine heilige Schrift zum Grunde. Gelehrsamkeit ist eigentlich nur der Inbegriff historischer Wissenschaften; folglich kann nur der Lehrer der geoffenbarten Theologie ein Gottesgelehrter heifsen (p. 248. *). Die Vernunfttheologie denkt sich ihren Gegenstand (das Urwesen) entweder blofs durch reine Vernunft, vermittelst lauter transscendentaler Begriffe (als das allervollkommenste Wesen oder das Wesen aller Wesen, *ens realissimum*, *ens entium*, oder durch einen Begriff, den sie aus der Natur (unsrer Seele) entlehnt (als die höchste Intelligenz). Die erstere heifst die transscendentale Theologie oder transscendentale Gotteserkenntnifs (*theologia transscendentalis*); sie entsteht dadurch, dafs die reine Vernunft die Idee von der absoluten Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt an die Hand giebt (C. 391.). Diese transscendentale Theologie, wenn sie ihren Zweck, Erkenntnifs der obersten Bedingung aller Gegenstände des Denkens als eines eigenen Gegenstandes, erreichte, wäre ein Theil der Metaphysik, nehmlich

derjenige, welcher von dem Vernunftbegriff Gott und dem Gegenſtande, der dadurch gedacht wird, aus bloſsen Begriffen *a priori* handelt (C. 395. *). Allein dieſe transſcendentale Theologie gründet ſich auf einen bloſsen, aber der Vernunft eines ſinnlichen und durch Begriffe erkennenden Weſens nothwendig anhängenden, Schein, ſ. Ideal, Transſcendentales, u. Gott, 1. ff., 4. ff., 28. ff. u. 31. ff.

3. Diejenige Theologie, die ihren Gegenſtand durch einen Begriff aus der Natur (der Seele) entlehnt, heiſst die natürliche Theologie (*theologia naturalis*), ſ. Teleologie, Theismus u. Gott, 40. ff. (C. 659.).

4. Der, ſo allein eine transſcendentale Theologie einräumt, wird Deiſt genannt. Er giebt zu, daſs wir allenfalls das Daſeyn eines Urweſens durch bloſse Vernunft erkennen können, wovon aber unſer Begriff bloſs transſcendental ſei. Er nimmt nehmlich das Urweſen für ein ſolches Ding an, das alle Realität hat, die man aber nicht näher beſtimmen kann (C. 659.). Denn das Beiſpiel dazu müſste aus der Sinnenwelt entlehnt werden, in welchem Falle man es aber immer mit einem Gegenſtande der Sinne, nicht aber mit etwas ungleichartigem, zu thun haben würde. Denn man würde ihm z. B. Verſtand beilegen; wir haben aber gar keinen Begriff von einem Verſtande, als dem, der ſo iſt, wie der unſrige. Unſer Verſtand iſt nehmlich ein ſolcher, dem durch Sinne Anſchauungen müſſen gegeben werden, und der ſich damit beſchäftigt, ſie unter Regeln der Einheit des Bewuſstſeyns zu bringen. Aber alsdann würden die Elemente unſers Begriffs immer in der Erfahrung liegen. Der transſcendentale Theologe wird aber eben durch die Unzulänglichkeit der Erſcheinungen genöthigt, über die Er-

fahrung hinaus zu gehen, zum Begriff eines Wesens, was gar nicht von Erscheinungen abhängig, oder damit, als Bedingungen seiner Bestimmung, verflochten ist. Sondern wir aber den Verstand von der Sinnlichkeit ab, um einen reinen Verstand zu haben, so bleibt nichts als die blosse Form des Denkens ohne Anschauung übrig. Dadurch allein können wir aber nichts Bestimmtes, also keinen Gegenstand erkennen. Wir müssen uns zu dem Ende einen andern Verstand denken, der die Gegenstände anschauet, wovon wir aber nicht den mindesten Begriff haben. Eben das ist auch der Fall mit dem Willen. Dann den Begriff von einem Willen können wir nur aus unsrer innern Erfahrung ziehen, dabei aber aus der Abhängigkeit unsrer Zufriedenheit von Gegenständen, deren Existenz wir bedürfen (Pr. 171. ff.). Der transscendentale Begriff von Gott ist also deistisch, d. i. die Vernunft giebt dadurch uns den Vernunftbegriff von Etwas an die Hand, worauf alle empirische Realität ihre höchste und nothwendige Einheit gründet (M. I, 828. C. 703.). Daher berechtigt uns zwar das speculative Interesse der Vernunft, von dem Begriff von Gott auszugehen, aber nicht die Einsicht der Vernunft (M. I, 829. C. 703. f.).

5. Der, so neben der transscendentalen Theologie auch eine natürliche Theologie annimmt, wird Theist genannt, s. Theismus. Der Theist behauptet, die Vernunft sei im Stande, das Urwesen nach der Analogie mit der Natur näher zu bestimmen, nehmlich als ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller Dinge in sich enthalte. Er stellt sich also unter dem Urwesen einen Welturheber vor (C. 659. M. I, 771.). S. Theismus u. Physikotheologie.

6. Die transſcendentale Theologie kann wieder in zwei verſchiedene Arten abgetheilt werden. Sie gedenkt entweder das Urweſen von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten, ohne darüber etwas näher zu beſtimmen. Dieſe Art der transſcendentalen Theologie heiſst Kosmotheologie, und der Beweis, den ſie für das Daſeyn des Urweſens führt, der kosmologiſche, ſ. Gott, 30, b. u. 35. ff. Cosmologiſcher Beweis u. Cosmotheologie. Oder die transſcendentale Theologie glaubt durch bloſse Begriffe das Daſeyn des Urweſens zu erkennen. Es ſoll hier nicht die mindeſte Erfahrung in den Beweis gemiſcht werden, wäre es auch nur die Vorausſetzung der Erfahrung überhaupt. Aus dem bloſsen Begriff eines Gegenſtandes das Daſeyn deſſelben erkennen zu wollen, iſt freilich ein ganz ſonderbares Unternehmen, aber dennoch hat dieſer Beweis viel Freunde gefunden. Descartes ſelbſt, ſo ſkeptiſch er auch dachte, hat ihn vorzüglich in den Gang gebracht. Dieſe Art der transſcendentalen Theologie heiſst Ontotheologie, und der Beweis, den ſie für das Daſeyn des Urweſens führt, der ontologiſche (*argumentum ontologicum, argument ontologique*), ſ. Gott 30, c. u. 31. ff. Die Sophiſterei in dieſem Schluſſe iſt im Art. Beweis 3. aufgedeckt; er kommt auch niemals über die Schule hinaus in das gemeine Weſen, und kann auf den bloſsen geſunden Verſtand nicht den mindeſten Einfluſs haben (C. 660. M. I, 772.).

Kant ſelbſt hat ehemals (1763) einen Verſuch gemacht, dieſen Beweis auf eine bündigere Art vorzutragen, ehe er die Unſtatthaftigkeit deſſelben einſahe. (Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeyns Gottes, von M. Immanuel Kant, Königsberg 1763. 8. S. III, 145. ff.) Er meinte auch ſchon damals nicht, daſs die wichtigſte aller unſrer Erkenntniſſe: es iſt ein

Gott, ohne Beihülfe tiefer metaphysischer Untersuchungen wanke und in Gefahr sei. Was er lieferte, sollte nur der Beweisgrund zu einer Demonstration seyn, ein mühsam gesammletes Baugeräthe, um aus dessen brauchbaren Stücken nach den Regeln der Dauerhaftigkeit und der Wohlgereimtheit das Gebäude zu vollführen. Diese Betrachtungen waren die Folge eines langen Nachdenkens, und sollten nur die ersten Züge eines Hauptrisses entwerfen, nach welchem (wie Kant damals meinte) ein Gebäude von nicht geringer Vortrefflichkeit könnte aufgeführt werden (S. III, 147. ff.).

I. Der Beweisgrund selbst (S. III, 155.). Die Möglichkeit fällt weg, wenn kein Materiale (Datum) zu denken da ist. Denn alsdann ist nichts Denkliches gegeben, alles Mögliche aber ist etwas, was gedacht werden kann, und dem die logische Beziehung (dem Satze des Widerspruchs gemäfs) zukommt. Wenn nun alles Daseyn aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts gegeben, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg (S. III, 169. f.). Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich. Mithin ist schlechterdings unmöglich, dafs gar nichts existire (S. III, 170.). Alle Möglichkeit ist in irgend etwas Wirklichem gegeben, entweder in demselben, als eine Bestimmung des Wirklichen, oder durch dasselbe als eine Folge des Wirklichen (S. III, 171.). Da nun etwas Wirkliches seyn mufs, weil sonst gar nichts möglich seyn würde, so existirt dieses Wirkliche auch absolut nothwendiger Weise (S. III, 177.). Da aber die Data zu aller Möglichkeit in ihm anzutreffen seyn müssen, so mufs es die höchste Realität enthalten (S. III, 181.). Zu den Realitäten gehört aber auch Verstand und Willen, also ist dieses absolut Nothwendige ein Geist (S. III, 184.). Da es nun nothwendig ist, so ist es

auch ewig in ſeiner Dauer, u. ſ. w. Folglich iſt ein Gott (S. III, 187.).

II. Kritik dieſes Beweiſes. Dieſer Beweis iſt in ſeinem Gange ganz dogmatiſch, und beruhet auf dem Satz, daſs die Möglichkeit wegfällt ohne irgend eine Wirklichkeit, welche Data zu dem giebt, was möglich ſeyn ſoll. Denn damit etwas Denkbares oder Mögliches da ſei, muſs nicht allein kein Widerſpruch in dem gedachten Begriff ſeyn, ſondern es müſſen auch Data zum Denken oder Merkmale des Begriffs da ſeyn, die aber nur das Wirkliche geben kann. Allein, ſo ſehr es das Anſehen hat, als werde hier das Wirkliche aus dem Möglichen geſchloſſen, ſo iſt das doch eine bloſse Täuſchung; denn wenn wir nun leugnen, daſs etwas möglich ſei? ſo können wir zugeben, daſs das Mögliche ohne das Wirkliche nicht ſtatt finden könne. Es muſs dann erſt aus dem Wirklichen gezeigt werden, daſs etwas möglich ſei; dann liegt aber doch immer etwas Wirkliches zum Grunde und der Beweis wird dann nicht mehr aus bloſsen Begriffen geführt, d. h. iſt dann nicht mehr ontologiſch oder transſcendental. Uebrigens iſt hier wieder nur die Rede von dem Logiſchmöglichen oder dem möglichen Begriff, mit welchem das mögliche Ding oder das Realmögliche verwechſelt wird. Der Beweis ſagt daher nichts weiter, als, ſoll etwas als möglich gedacht werden, ſo müſſen Prädicate dazu vorhanden ſeyn, und dieſe müſſen ihre Realität in der empiriſchen Anſchauung finden, denn nur von etwas in der empiriſchen Anſchauung Gegebenen können wir uns den Begriff machen, daſs es da oder wirklich ſei. Wenn aber nun hieraus gefolgert wird, daſs darum etwas Nothwendiges exiſtiren müſſe, ſo ſind wir wieder in dem unſtatthaften kosmologiſchen und phyſikotheologiſchen Beweiſe. — Kant fiel folglich auf jenen Beweis, als er noch nicht den Unterſchied zwi-

ſchen der Kategorie des Möglichen und dem möglichen Dinge kannte, und noch nicht wuſste, daſs nur das real möglich genannt werden kann, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkömmt. Aber es ſind doch in dieſer Schrift ſchon viele vortreffliche und richtige Vorſtellungen über Möglichkeit und Daſeyn.

7. Unſere Erkenntniſs von dem, was da iſt, heiſst theoretiſch; von dem, was da ſeyn ſoll, praktiſch, ſ. Praktiſch u. Theoretiſch (C. 661.).

8. Ein jedes in der Erfahrung gegebene Bedingte iſt zufällig, alſo kann die zu ihm gehörige Bedingung daraus nicht als ſchlechthinnothwendig erkannt werden. Soll alſo die abſolute Nothwendigkeit eines Dinges im theoretiſchen Erkenntniſſe erkannt werden, ſo könnte dieſes allein aus Begriffen *a priori* geſchehen, niemals aber als einer Urſache, in Beziehung auf ein Daſeyn, das durch Erfahrung gegeben iſt; denn eine ſolche Urſache iſt nur eine nöthige (reſpectiv nothwendige), an ſich ſelbſt aber und *a priori* willkührliche Vorausſetzung zum Vernunfterkenntniſs des Bedingten (C. 662. M. I, 776.). S. Speculativ.

9. Der Grundſatz: von dem, was geſchieht, dem Empiriſchzufälligen, als Wirkung, auf eine Urſache zu ſchlieſsen, iſt ein Princip der Naturerkenntniſs, aber nicht der ſpeculativen, d. i. es hat Gültigkeit für Gegenſtände der Erfahrung, aber nicht für Gegenſtände, oder ſolche Begriffe von Gegenſtänden, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann. Er iſt bloſs ein Grundſatz, der die Bedingung möglicher Erfahrung überhaupt enthält. Im ſpeculativen Erkenntniſs hingegen verliert

der Begriff einer Urſache eben ſo, wie der des Zufälligen, alle Bedeutung (C. 663. M. I, 778.).

10. Nun gehört es zum ſpeculativen Vernunftgebrauch, wenn man vom Daſeyn der Dinge, oder der Form, in der Welt auf eine Urſache auſser derſelben ſchlieſst; denn weder die Materie allein, noch eine Urſache auſser der Welt, ſind Gegenſtände der Erfahrung (M. I, 779. C. 663.). S. Phyſikotheologie.

11. Die transſcendentalen Fragen erlauben alſo nur transſcendentale Antworten, d. i. betrifft die Frage einen bloſs *a priori* denkbaren Gegenſtand, ſo kann ſie auch nur aus lauter Begriffen *a priori* ohne die mindeſte empiriſche Beimiſchung beantwortet werden. Nun iſt die Frage nach dem Urweſen in Beziehung auf das, was da iſt, offenbar ſynthetiſch und verlangt eine Erweiterung unſerer Erkenntniſs über alle Grenzen der Erfahrung hinaus. Die ſynthetiſche Erkenntniſs *a priori* iſt aber nur dadurch möglich, daſs ſie die formalen Bedingungen einer möglichen Erfahrung ausdrückt (ſ. ſynthetiſches Urtheil), und alle theoretiſche Grundſätze beziehen ſich lediglich auf Erſcheinungen; alſo wird auch durch transſcendentales Verfahren in Abſicht auf die Theologie einer bloſs ſpeculativen Vernunft nichts ausgerichtet (C. 665. f. M. I, 781.).

12. Wollte man aber lieber alle dieſe Beweiſe von der Unſtatthaftigkeit der bisherigen Beweiſe für das Daſeyn Gottes in Zweifel ziehen, als dieſe ſich rauben laſſen, ſo zeige man, wie man alle mögliche Erfahrung durch bloſse Vernunftbegriffe überfliegen will. Mit neuen Beweiſen, oder Ausbeſſerung alter Beweiſe, iſt hier nichts auszurichten. Denn man muſs ſich zuvor allge-

mein und aus der Natur des menſchlichen Verſtandes, ſammt aller übrigen Erkenntniſsquellen, darüber rechtfertigen, wie man es anfangen wolle, ſein Erkenntniſs ganz und gar *a priori* zu erweitern, und bis dahin zu erſtrecken, wo keine mögliche Erfahrung und kein Mittel hinreicht, irgend einem von uns ſelbſt ausgedachten Begriff ſeine objective Realität (d. i. daſs es auch einen ſolchen Gegenſtand gebe) zu verſichern (C. 666. f. M. I, 782.). Der ſpeculative Gebrauch der Vernunft hat aber doch den groſsen Nutzen, daſs er die Erkenntniſs vom Urweſen berichtigt und reinigt. Allein reicht er nicht zu, zum Daſeyn eines oberſten Weſens zu gelangen, aber er reinigt den Begriff deſſelben von aller Beimiſchung empiriſcher Einſchränkungen, wenn die Erkenntniſs deſſelben aus der Moraltheologie geſchöpft wird (C. 667. f. M. I, 783.). Die transſcendentale Theologie bleibt demnach, aller ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet, dennoch von einem wichtigen negativen Gebrauch, wenn ſie bloſs mit reinen Vernunftbegriffen zu thun hat. Sie iſt nehmlich eine beſtändige Cenſur unſrer Vernunft, und räumt alle atheiſtiſchen, deiſtiſchen und anthropomorphiſtiſchen Behauptungen aus dem Wege (M. I, 784. C. 668. f.). Das höchſte Weſen bleibt alſo für den bloſs ſpeculativen Gebrauch der Vernunft ein Begriff, deſſen objective Realität (daſs ein ſolches Weſen exiſtirt) auf dieſem Wege zwar nicht bewieſen, aber auch nicht widerlegt werden kann; der gereinigte Begriff eines höchſten Weſens aber, wenn ſein Daſeyn in der Moraltheologie bewieſen iſt, kann bloſs aus der transſcendentalen Theologie gezogen werden (M. I, 785. C. 669. f.) Die Einwürfe des Hume wider den Deismus ſind ſchwach, und treffen niemals etwas mehr als die Beweisthümer, nie aber den Satz der deiſtiſchen Behauptung ſelbſt (Pr. 173.).

S. übrigens Ethikotheologie u. Moraltheologie.

Kant. Crit. der reinen Vernunft, Elementarl, II. Th. II. Abth. I. Buch. III. Abſchn. S. 391 — 395. * — II. Buch III, Hauptſt. VII. Abſchn. S. 659. ff. — S. 703. f.

Deſſ. Krit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 248. *)

Theoretiſch,

theoreticus, *théorétique*, *théorique*. S. Erkenntniſs, theoretiſche. Die eigentliche Bedeutung des Worts theoretiſch iſt betrachtend, ſpeculativ. So heiſst theoretiſche Erkenntniſs eine ſolche, die den Gegenſtand durch Betrachtung oder Speculation erkennt, und dadurch ſeine Beſchaffenheit beſtimmt. Eine Vorſtellung kann nehmlich auf zweierlei Art auf ihren Gegenſtand bezogen oder Erkenntniſs werden, entweder dieſen und ſeinen Begriff bloſs zu beſtimmen, oder ihn auch wirklich zu machen. Die erſte iſt theoretiſche, die andere praktiſche Erkenntniſs der Vernunft (C. IX.). Die theoretiſche Erkenntniſs iſt alſo eine ſolche, wodurch ich erkenne, was da iſt (C. 661.)

2. Der theoretiſche Gebrauch der Vernunft beſteht in einem ſolchen Gebrauch derſelben, durch den ich *a priori*, als nothwendig, erkenne, was da iſt (C. 661.). Theoretiſche Geſetzgebung, ſ. Gebiet, 3. ff. Theoretiſch (*theoretice*) erwegen wir alſo etwas, indem wir bloſs das vor Augen haben, was einem Dinge zukömmt. So erwegen wir die Vollkommenheit, als Vernunftweſen (*perfectio noumenon*), theoretiſch, oder in theoretiſcher Bedeutung, wenn wir ſie als etwas be-

trachten, das da iſt, und dem etwas (Prädicate) zukömmt (S. III, §. 9. *).

Theoretiſche Philoſophie, ſ. Philoſophie, theoretiſche und Praktiſch, 2.

Theoretiſches Princip, ſ. Geſchicklichkeit, 4.

Theoſophie,

ſ. Dämonologie, 5. u. Teleologie, 10.

Thetik,

thetica. Die Thetik iſt ein jeder Inbegriff dogmatiſcher Lehren (C. 448.). So iſt ein Inbegriff der dogmatiſchen Lehren der Theologie eine theologiſche Thetik, beſſer eine Thetik der Theologie oder thetiſche Theologie; eben ſo kann man auch ſagen eine Thetik der Philoſophie oder thetiſche Philoſophie. Das Wort iſt griechiſch und heiſst eine Wiſſenſchaft, welche ſetzt, feſtſetzt, beſtimmt.

Theurgie,

theurgia, théurgie. Ein ſchwärmeriſcher Wahn, von andern überſinnlichen Weſen Gefühl und auf ſie wiederum Einfluſs haben zu können (U. 440.).

Tod,

mors, mort. Derjenige Zuſtand des Thieres, da es für jede Empfindung völlig unempfänglich iſt, heiſst der Tod. Er iſt der phyſiſche Tod, wenn das Thier für jede Empfindung durch äuſsere und innere Sinne völlig unempfänglich iſt; hingegen

der sittliche Tod, wenn der Mensch ohne alles moralische Gefühl ist. Wenn die physische Lebenskraft keinen Reiz mehr auf das physische Gefühl bewirken kann, so löset sich die Thierheit nach chemischen Gesetzen in blosse unorganische Materie auf und vermischt sich unwiederbringlich mit der Masse anderer leblosen Naturdinge; dies ist der physische Tod. Eben so wenn die sittliche Lebenskraft keinen Reiz auf das sittliche Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die blosse Thierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden; dies würde der sittliche Tod seyn. Allein ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch (T. 37.).

2. Zu den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst, als ein animalisches Wesen, gehört auch, wenn gleich nicht als die vornehmste, — denn es giebt Pflichten, welche noch höher sind, z. B. nicht zu lügen, — doch als die erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in der Qualität seiner Thierheit, die Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur. Das Widerspiel dieser Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als ein animalisches Wesen, ist der willkührliche physische Tod, welcher wiederum als total oder bloss partial gedacht werden kann. Dieser physische Tod heisst die Entleibung (*autochiria, homicide de soi-même*), Die totale Entleibung heisst die Selbstentleibung (*suicidium, suicide*); die partiale Entleibung heisst die Entgliederung, Verstümmelung, welche letzte wiederum in die materiale und formale kann eingetheilt werden. Die materiale Verstümmelung ist, wenn man sich selbst gewisser integrirenden Theile (als Organe) beraubt; die formale Verstümmelung ist, wenn man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des

physischen (und hiemit indirect auch des moralischen) Gebrauchs seiner Kräfte beraubt (T. 70, f.). S. Selbstmord.

3. Die Handlung, durch welche ein Mensch den physischen Tod des andern verursacht, heisst die Tödtung des letztern (*homicidium, homicide*). Die Tödtung eines Menschen, wenn sie Absicht war, und doch wider das Gesetz geschah, oder auch aus gesetzwidrigen Handlungen erfolgte, und also strafbar ist, heisst Mord (*homicidium dolosum, homicide volontaire, meurtre*). Wenn im Duell der physische Tod des Duellanten erfolgt, so ist das Tödtung, nicht Mord; es habe denn der eine der Duellanten wirklich die Absicht gehabt, den andern zu tödten; denn der Kampf geschieht mit beiderseitiger Einwilligung, und die Tödtung ungern (K. 205.). S. Strafe u. Böses, 1.

4. Der Tod einer gesunden Philosophie ist derjenige Zustand der Philosophie, da gar keine Erkenntniss durch Begriffe mehr möglich ist. Dies ist der Fall, wenn man sich einer skeptischen Hoffnungslosigkeit überlässt, d. i. sich vorstellt, es gebe gar keine philosophische Erkenntniss, sondern alles sei zweifelhaft. Es ist aber auch der Fall, wenn man einen dogmatischen Trotz annimmt und den Kopf steif auf gewisse Behauptungen setzt, ohne den Gründen des Gegentheils Gehör und Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen. In beiden Fällen versperrt man sich selbst den Weg zur Erkenntniss. Der erstere Fall kann allenfalls noch die Euthanasie, d. i. ein glücklicher Tod der reinen Vernunft genannt werden, weil sie von dem Widerstreit ihrer Gesetze bei dem Skepticismus nicht so beunruhigt wird, als bei dem Dogmatismus (C. 434.).

Ton,

tonus, *ton*, ſ. Muſik, Kunſt ſchöne m. und Farbenkunſt, 2. ff. Jeder Ausdruck der Sprache hat im Zuſammenhange einen dem Sinne deſſelben angemeſſenen Ton, dieſer bezeichnet mehr oder weniger einen Affect des Sprechenden und bringt dieſen Affect auch gegenſeitig im Hörenden hervor, wodurch denn in demſelben die in der Sprache mit ſolchem Tone ausgedrückte Idee erregt wird. Daſs übrigens bei den Tönen die proportionirte Stimmung der Empfindungen auf dem Verhältniſs der Zahl der Luftbebungen in derſelben Zeit beruht, findet man im Art. Farbenkunſt, 2. ff. (U. 219.).

Tonſpiel,

ſ. Muſik, 3. und Spiel.

Topik,

topica, *topique*. Die logiſche Topik iſt ein Fachwerk für allgemeine Begriffe, Gemeinplätze (logiſche Oerter, *loci topici*, *topiques*) genannt, welches durch Claſſeneintheilung (z. B. wie weit man in einer Bibliothek die Bücher in Schränke mit verſchiedenen Aufſchriften vertheilt) die Erinnerung erleichtert (A. 25). Die transſcendentale Topik iſt die Beurtheilung der Stelle (z. B. ob ihn der reine Verſtand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erſcheinung giebt), die jedem Begriff nach Verſchiedenheit ſeines Gebrauchs zukömmt, welche Stelle ſein transſcendentaler Ort heiſst, und

die Anweisung nach Regeln, diesen Ort allen Begriffen zu bestimmen (C. 324.). Sie ist eine Lehre, die vor Erschleichung des reinen Verstandes und daraus entspringenden Blendwerken gründlich bewahren würde. Man kann einen jeden Begriff einen logischen Ort für die Erkenntnisse nennen, die unter ihn gehören. Aristoteles hat eine logische Topik geschrieben, eine ausführliche transscendentale Topik fehlt uns noch, s. Ort, 2., Logisch und Reflexion, 9.

Totalität,

Allgemeinheit, Allheit, Ganzes, *universalitas*, *universitas*, *totalité*. Eine der drei Kategorien der Quantität (C. 106. Pr. 80.). Sie ist nichts anders als die Vielheit als Einheit betrachtet (C. III.). Ein jedes Ding in der Welt ist ein Ganzes, d. h. enthält eine Vielheit, die in dem Begriff des Dinges als eine Einheit betrachtet wird. Diese Einheit kann dann wieder zu der Vielheit eines andern Dinges gehören und mit derselben wieder ein Ganzes ausmachen. Bei dem mathematischen Ganzen, wobei von aller Qualität abstrahirt wird, ist dieses am deutlichsten. So hat z. B. ein Fuss Totalität, oder er ist ein Ganzes, das aus einer Vielheit (zehn Zoll nach dem Decimalmaass) bestehet, welche in dem Fuss als eine Einheit (Fuss genannt) betrachtet wird. Dieser Fuss macht nun wieder mit den übrigen in der Vielheit (den übrigen neun Füssen) der Ruthe ein Ganzes aus, in dem sie die Einheit oder das Maass ist. Diese Quantität kömmt also jedem Dinge, als einer Grösse zu, und es kann in der Natur nichts geben, was nicht für sich ein Ganzes wäre, ob es wohl in Beziehung auf etwas anderes ein Theil seyn mag. Jede Einheit ist ein Ganzes, d. i. die Einheit irgend einer Viel-

heit; jede Vielheit ist ein Ganzes, d. i. sie muss als Einheit gedacht werden. Aber auch jede Realität ist ein Ganzes, denn sie ist zugleich eine intensive Grösse, und auch diese ist eine Vielheit (von Graden), die als eine Einheit, d. i. ein Ganzes gedacht werden muss.

2. Der Quantität nach sind alle Urtheile entweder

a) allgemeine, oder

b) besondere, oder

c) einzelne.

Das allgemeine Urtheil ist ein solches, durch welches das Subject von dem Begriff des Prädicats ganz eingeschlossen wird. Es wird in diesem Urtheile die Sphäre eines Begriffs (im Subject) ganz innerhalb der Sphäre eines andern (im Prädicat) beschlossen. Das Prädicat gilt nehmlich hier vom Subject ohne Ausnahme, z. B. alle Menschen sind sterblich, denn es giebt keinen physisch unsterblichen Menschen (L. 157. f.).

Wenn man nun hierzu noch das nimmt, was im Art. Function, 6. u. 7. zu finden ist, so wird man zugeben, dass ein Urtheil, seiner Quantität nach, aussage: wie weit die Sphäre eines Begriffs in Ansehung eines andern Begriffs reiche. S. Grösse, 3. Urtheile, welche ausdrücken, dass ein solcher Begriff, der gar keine Sphäre hat, bloss als Theil unter die Sphäre eines andern beschlossen ist, heissen einzelne Urtheile; solche, welche aussagen, dass ein Theil der Sphäre *)

*) Diese Worte sind L. 158. ausgelassen.

des einen Begriffs unter die Sphäre des andern beſchloſſen iſt, heiſsen beſondere. Beide Arten der Urtheile beſchlieſsen alſo entweder einen Begriff oder einen Theil der Sphäre eines Begriffs unter die Sphäre eines andern, ohne im geringſten das darunter Beſchloſſene als ein Ganzes zu beſtimmen. Aber nicht ſo das allgemeine Urtheil. Dieſes, z. B. alle Menſchen ſind ſterblich, beſchlieſst zwar, wie das beſondere Urtheil, eine Sphäre, z. B. Menſchen, nehmlich nicht einen, ſondern mehrere, unter die Sphäre eines Prädicats, z. B. ſterblich, welches auſser den Menſchen auch alle übrigen Thiere ſind. Allein wie iſt die erſtere Sphäre beſchaffen? Der Begriff im Subject, z. B. Menſchen, iſt durch das Wort: alle, ſo beſtimmt, als wäre es nun ein Begriff, der gar keine Sphäre hätte; denn es geht auſser dem, was er enthält, nichts mehr drunter, er ſchlieſst die Menſchen nun nicht mehr, als unter ihm, ſondern als in ihm enthalten, ein. Das allgemeine Urtheil beſchlieſst alſo die Sphäre des Begriffs im Subject, gleich als wäre es ein einzelnes Ding, unter die Sphäre des Prädicats. Es geſchehen hier alſo drei Acte:

a) das Beſchlieſsen einer unbeſtimmten Sphäre eines Begriffs, gleich als einer bloſsen Theilſphäre, d. i. einer Vielheit, unter die Sphäre eines andern Begriffs, oder das Fällen eines beſondern Urtheils;

b) das Beſchlieſsen eines bloſsen Begriffs, als eines einzelnen Dinges, oder einer Einheit, unter die Sphäre eines andern Begriffs, oder das Fällen eines einzelnen Urtheils; und

c) das Beſchlieſsen der Sphäre eines Begriffs, als ſei ſie einzelnes Ding, oder der Vielheit als Einheit, d. i. der Allheit, unter die Sphäre eines andern Begriffs. Dieſer letz-

te Act ist eigentlich der Uract des Verstandes in dieser Art von Urtheilen, und ist nichts weiter als die Vorstellung von der Bestimmung der an sich unbestimmten Sphäre eines Begriffs, d. i. eines Vielen, auf eine solche Art durch einen andern Begriff, dass dieses Viele dadurch zugleich als ein solcher Begriff betrachtet werde, unter den nichts weiter gehört, d. i. der keine Sphäre weiter hat, oder als ein Ganzes. Ein Ganzes ist nehmlich nichts anders als ein Vieles, zu dem in so fern nichts mehr gehört, dass es für sich als Eins, und nicht als etwas blofs zu einem andern Vielen gehöriges betrachtet werden kann. Das Hervorbringen dieser Vorstellung ist der Hauptact in den allgemeinen Urtheilen. So wie also das besondere Urtheil den Begriff der Vielheit hervorbringt, indem dadurch ausgesagt wird, dass ein Theil der Sphäre eines Begriffs unter der Sphäre eines andern begriffen sei; so wie das einzelne Urtheil den Begriff der Einheit zu denken möglich macht: so erzeugt das allgemeine Urtheil die Vorstellung der Totalität oder Allheit, indem es eigentlich aussagt: die Menschen sind alle sterblich, welches einerlei ist mit dem: die Totalität der Menschen ist sterblich, oder die Menschen, als ein Ganzes, sind sterblich, oder alle Menschen sind sterblich. Das Denken des: sind alle, oder der Totalität, ist bei dem allgemeinen Urtheil eben so die Hauptsache, als bei dem besondern das: sind viele, in dem Urtheile: von den Menschen sind viele gut; oder bei dem einzelnen das: als einzelnes Ding, z. B. Cajus, als einzelnes Ding, ist grofs.

3. Es würde uns also in der That die Function allgemeine Urtheile zu bilden gänzlich fehlen, wenn unser Verstand nicht die Anlage hätte, sich ein Ganzes, d. i. Vieles als Eins vorzustellen, und dadurch die Sphäre eines Begriffs als vollendet zu denken, und in dieser Vollen-

dung in die Sphäre eines andern Begriffs zu ſetzen, und ſich z. B. die Menſchen, die der Verſtand ſich als viele denkt, zugleich auch ſo zu denken, daſs es auſser dieſen vielen weiter keine mehr geben kann, die nicht mit unter dieſen vielen gedacht würden, ſo daſs ſie nun als ein Vollendetes, als das Ganze der Menſchen, als die Totalität derſelben gedacht, und in dieſer Totalität unter die Claſſe der Sterblichen geſetzt werden. Geſetzt nun, wir hätten in unſerm Verſtande die Möglichkeit zu dieſem Act des Denkens nicht, ſo hätten wir auch nicht den Begriff der Totalität, der Allgemeinheit, der Allheit, des Ganzen, welches der Begriff iſt, in welchem dieſer beſondere Act des Verſtandes Begriffe zu verknüpfen gedacht wird, und ſo wäre auch die Vorſtellung von allen Menſchen und damit das allgemeine Urtheil nicht möglich. Uebrigens muſs ein Begriff, der, wie dieſer, eine allgemeine und nothwendige Function zu urtheilen möglich macht, ſelbſt allgemein und nothwendig, d. h. *a priori* ſeyn.

4. Bis jetzt haben wir bloſs von dem Urſprung und logiſchen Gebrauch des Begriffs der Totalität geredet. Soll aber der Gebrauch dieſes Begriffs real ſeyn, d. h. ſoll er nicht von Begriffen und ihrer Sphäre, ſondern von Dingen und ihrer Allheit gebraucht werden: ſo bedarf er eines transſcendentalen Schemas; dies iſt aber eben die Vorſtellung, die wir Zahl nennen, ſ. Gröſse, 5. Die Vorſtellung nehmlich, daſs ich ein Vielfaches der Einheit durchzählen kann, bis ich damit ſo zu Ende bin, daſs ich weiter keine ſolcher Einheiten noch hinzuzuſetzen habe, iſt die Totalität in der Erſcheinung oder die Allheit als ſinnlicher Gegenſtand, (*univerſitas phaenomenon*). Sie iſt die Totalität der Dinge, nicht, wie die logiſche Allgemeinheit (*univerſalitas*), oder die reine Kategorie,

oder der transſcendentale Stammbegriff des reinen Verſtandes, wenn man von allem Sinnlichen abſtrahirt, wodurch dann kein Realganzes denkbar iſt, die bloſse Totalität der Sphäre eines Begriffs oder die vollendete Gröſse des Umfangs in Beziehung auf die Bedingung im Prädicat (C. 379.). Die Totalität oder Allheit iſt demnach eine Kategorie, und jeder Gegenſtand muſs von uns als ein Totum oder Ganzes gedacht werden. Die Totalität iſt folglich entweder die der Sphäre des Begriffs, und heiſst die logiſche, oder formale (Allgemeinheit des Begriffs), oder die eines ſinnlichen Gegenſtandes und heiſst die phyſiſche (Allheit der Erſcheinung) im Gegenſatze gegen die metaphyſiſche (Allheit des Gleichartigen), welche die logiſche Kategorie in Verbindung mit ihrem Schema oder ein Ganzes von Einheiten iſt. Dieſes letztere läſst ſich conſtruiren und kann daher auch die mathematiſche Allheit genannt werden; ſie iſt nehmlich immer eine beſtimmte Zahl. So ſind zehn Einheiten eine ſolche Vielheit, die man als Einheit oder Ganzes einen Zehner nennt. Man kann das Allgemeine von Begriffen oder das logiſche auch das Analytiſch-Allgemeine, und das Allgemeine oder vielmehr das All der Anſchauung eines Ganzen, als eines ſolchen, auch das Synthetiſch-Allgemeine nennen, ſ. Verſtand.

5. In den allgemeinen Urtheilen gilt alſo das Bejahen, Verneinen oder Limitiren allgemein, eben ſo wie in den einzelnen Urtheilen; indem in den erſtern das Prädicat derſelben auf alles deſſen, was unter dem Begriff des Subjects enthalten iſt, gezogen oder verneint wird oder die Begränzung davon ausſagt, in dem letztern aber der Begriff im Subject gar keinen Umfang hat und folglich das Prädicat von demſelben

ohne Ausnahme gilt (C. 96.), ſ. Function, 18. Dieſe Allgemeinheit nun iſt entweder eine wahre und ſtrenge, abſolute und unbeſchränkte, oder ſie iſt nur eine angenommene und comparative, bedingte und empiriſche. Die erſtere iſt das Kennzeichen, daſs eine Erkenntniſs *a priori* iſt, ſ. *A priori*, 14. f., Kategorie 28. u. Allgemeingültig, auch Uebertretung u. Gut höchſtes, 4. b. Vom Intereſſe der Allgemeinheit ſ. Gleichartigkeit, 5, α. Von der abſoluten Totalität ſ. Vernunftbegriff.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. III. Abſchn. §. 10. S. 106. — §. 11. S. 111. — II. Abth. I. Buch. II. Abſchn. S. 379.

Deſſ. Logik. §. 21. S. 157. f.

Trägheit,

inertia, *inertie*. Die Trägheit der Materie iſt das bloſse Unvermögen derſelben, ſich von ſelbſt zu bewegen (N. 133.). Dieſes Unvermögen beruhet gar nicht auf Erfahrung, ſondern auf dem Geſetz der Mechanik, daſs alle Veränderung der Materie eine äuſsere Urſache habe, d. h. daſs ein jeder Körper in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung beharret, in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit, wenn er nicht von einer äuſsern Urſache zur Verlaſſung dieſes Zuſtandes genöthigt wird. Dies bemerken wir freilich auch allemal, wenn ein ruhender Körper in Bewegung geſetzt, oder wenn die Richtung oder Geſchwindigkeit eines bewegten Körpers verändert werden ſoll. Denn wir werden gewahr, daſs dies nur immer durch eine Urſache, welche Bewegung hervorzubringen oder zu ändern ſtrebt, und zwar eine äuſsere Ur-

ſache, d. i. eine ſolche, welche ſich auch im Raume befindet, d. i. Materie oder Körper iſt, geſchieht, ſ. Bewegung, VIII, 2. S. 627., Aufgabe, 10. b. Allein aus der Erfahrung läſst ſich die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieſer Trägheit der Materie nicht herleiten, und darauf beruhet doch die Möglichkeit einer eigentlichen Naturwiſſenſchaft ganz und gar (N. 119. 121. 129.).

2. Alle Veränderung hat eine Urſache (ſ. Analogie der Urſache und Wirkung); es iſt alſo nur zu beweiſen, daſs die Urſache der Veränderung der Materie nicht in der Materie ſelbſt, ſondern jederzeit in einer äuſsern Urſache liege. Die Materie, als bloſser Gegenſtand äuſserer Sinne (des Sehens, Fühlens u. ſ. w.) hat keine andern Beſtimmungen (es können ihr keine andern Prädicate beigelegt werden), als die der äuſsern Verhältniſſe im Raume, und erleidet alſo auch bloſs durch Bewegung Veränderungen. In Anſehung dieſer Veränderungen, als Wechſels einer Bewegung mit einer andern, oder derſelben mit der Ruhe, und umgekehrt, muſs eine Urſache derſelben angetroffen werden, (weil nehmlich alle Veränderung eine Urſache haben muſs). Dieſe Urſache aber kann nicht innerlich ſeyn, d. i. in der Veränderung erleidenden Materie ſelbſt liegen, denn die Materie hat keine ſchlechthin innere Beſtimmung (d. i. keine ſolche, die ihr an und für ſich ſelbſt, ohne alle Beziehung auf etwas Aeuſseres, oder die nicht äuſseres Verhältniſs wäre, zukäme) und Beſtimmungsgründe (d. i. ſolche, die nicht in Raumesverhältniſſen lägen, ſondern in der Materie ſelbſt); denn ſonſt müſste ſie im innern Sinn (weil wir keine anderen inneren oder nicht äuſseren Beſtimmungen kennen als ſolche, die im innern ſind, z. B. Gedanken) und folglich nicht Materie, ſeyn. Alſo iſt alle Verän-

derung einer Materie auf äufsere (nicht in ihr, d. i. in einem innern Sinn liegende) Urfache gegründet, d. i. jeder Körper (jedes materielle Ding) beharret in feinem Zuftande der Ruhe und Bewegung, u. f. w. f. Bewegung, VIII, 2. S. 627.

3. Die Vorftellung von Trägheit ift alfo zwar der Satz des zureichenden Grundes auf die Veränderung des Zuftandes der Körper angewandt, aber nicht um eine Erfahrung zu erklären, fondern um ein Gefetz der Erfahrung zu begründen, nach welchem es unmöglich ift, dafs ein blofser Körper fich felbft bewegen könne; denn der zureichende Grund der Veränderung könnte ja vielleicht in der Materie felbft liegen, und dann wäre fie nicht träge. Eine materielle Subftanz, die fich felbft zur Bewegung oder Ruhe, als Veränderungen ihres Zuftandes, beftimmen könnte, würde leben, d. i. es würde mit ihr noch ein anderes Princip des Wirkens, Vorftellungen in einem innern Sinn (wie beim Thier), verbunden feyn; dann läge aber doch wieder das Leben nicht in der Materie, fondern in diefem heterogenen Princip, f. Leben, 2. Alfo ift alle Materie als folche leblos oder träge. Die Trägheit der Materie ift alfo nicht blofs ein aus der Erfahrung hergenommenes Merkmal, fondern eine folche nothwendige Beftimmung derfelben, ohne welche fie nicht blofse, fondern befeelte Materie feyn würde (N. 120.). S. Bewegung, VIII, 2. S. 627. f.).

4. Die Benennung der Trägheitskraft (*vis inertiae* *), *force d' inertie*) mufs alfo aus der Naturwiffenfchaft, infofern fie von der Materie handelt, gänzlich weggefchafft werden. So häufig

*) Auch Newton billigte diefe Benennung, *Princip. Defin.* 3.

auch dieser Name gebraucht worden ist, und noch gebraucht wird, so liegt doch im Ausdrucke selbst ein Widerspruch; denn Trägheit ist das Nichtvorhandenseyn einer Kraft sich selbst zu bewegen und kann also keine Kraft seyn. Durch die Benennung der Trägheitskraft würde auch das Gesetz der Trägheit, d. i. dass die Materie an sich als solche leblos ist, leicht mit dem Gesetze der Gegenwirkung in jeder mitgetheilten Bewegung, d. i. dass in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich sind, s. Gegenwirkung, leicht verwechselt werden können. Hauptsächlich aber ist der Ausdruck Trägheitskraft darum verwerflich, weil er die irrige Vorstellung von einer Aufzehrung der Bewegung in der Welt erhalten und bestärken würde (N. 132.).

5. Man ist nehmlich auf diese vermeinte Kraft der Trägheit dadurch gekommen, weil diejenige Kraft, die eine Aenderung des Zustandes bewirkt, durch diese Aenderung gleichsam zu verschwinden, oder verlohren zu gehen scheint; daher man sich vorgestellt hat, die Trägheit des Körpers sei eine entgegengesetzte Kraft, die sie aufzehre, s. Gegenwirkung, 9. Allein, man ist gar nicht genöthigt, so etwas anzunehmen, sobald man sich nur überzeugt, dass die wirkende Kraft eines Körpers, die auf die Aenderung des Zustandes eines andern verwandt wird, nur durch die Gegenwirkung des letztern vermittelst seiner Bewegung im absoluten Raum Widerstand leidet, s. Gegenwirkung, 2. ff.

6. Descartes lehrte (*Princip. Philos. P. II.* §. 43.): was ruhe, habe eine Kraft zu ruhen, u. s. w. Er behauptet aber damit, dass da eine Kraft sei, wo doch gar keine ist, und leitet auch davon den Widerstand her, wodurch er eben das Gesetz der Trägheit mit dem der Gegenwir-

kung verwechſelt. Die Trägheit bedeutet nicht ein poſitives Beſtreben der Materie, ihren Zuſtand zu erhalten, ſondern ein Unvermögen derſelben, ihren Zuſtand von ſelbſt zu verlaſſen (N. 121.).

7. Newton (*Princip. L. I. Defin.* 3. *Axiomata ſ. leges motus: Lex. I.*) läſst das Wort Kraft weg. Er drückt ſich darüber ſo aus, wie ſich Descartes vorher (*l. c.* §. 37.) ausgedrückt hatte: ein jeder Körper beharret in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung gleichförmig und in derſelben Richtung, wenn er nicht durch eingedrückte Kräfte genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen. Wolf (*Coſmologia, Sect. II, cap. IV.* §. 309.) ſetzte noch hinzu: und in derſelben Geſchwindigkeit, und ſagt ſtatt eingedrückte Kräfte, eine äuſsere Urſache (N. 119.).

8. Dieſer Satz iſt ſeitdem unter dem Namen des Geſetzes der Trägheit (*lex inertiae, loi d' inertie*) eines der erſten Grundgeſetze der Mechanik geworden. Kant hat es als das zweite aufgeſtellt. Ihm zu Folge wird eine äuſsere, d. i. in einem andern Körper liegende, Urſache erfordert, ruhende Körper zu bewegen, die Richtung und Geſchwindigkeit der bewegten Körper zu ändern, und ſie zur Ruhe zu bringen; ſobald aber dieſe Urſache zu wirken aufhört, bleibt der Körper in dem letzten Zuſtande, in den ſie ihn verſetzt hatte, d. h. er behält die letzte Geſchwindigkeit, und ſetzt mit derſelben ſeine Bewegung nach der letzten Richtung gleichförmig und geradlinigt fort, oder bleibt in Ruhe, bis eine andere äuſsere Urſache dieſes ändert. Dies zeigt nun auch die Erfahrung; denn wenn z. B. die äuſsern Urſachen, die einen Körper in der krummen Linie NM (Fig. 64.) erhielten, in M plötzlich aufhören zu wirken, ſo fliegt derſelbe mit

der Geschwindigkeit, die er in M hatte, nach der Richtung des letzten Theilchens der Curve, d. i. nach der Tangente MT geradlinigt fort. Das sagt der Satz der Trägheit, und nichts mehr; nur dass er die Nothwendigkeit dieser Erfahrung, und dass sie ganz allgemein sei, behauptet.

9. Da nun die Ursache der Veränderungen des Zustandes eines Körpers stets in einem andern Körper liegt, (*activum s. agens*), so ist dieser eigentlich das Thätige oder Wirkende und der erstere das Leidende oder Träge (*passivum s. iners*). Er folgt bloss den äussern Ursachen, die auf ihn wirken, und thut für sich nichts, d. i. er bleibt in dem Zustande, in welchen ihn jene versetzen. Dieses hat nun die Benennung der Trägheit veranlasst. Man nennt insgemein Keplern als den ersten, der von Trägheit der Materie geredet habe. Ein Himmelskörper, sagt er (s. Kästners höhere Mechanik, II. Cap. §. 23.), hat vermöge seiner Materie ein natürliches Unvermögen (ἀδυναμιαν) seinen Ort zu verändern, er hat eine natürliche Trägheit, durch welche er überall ruhet, wo er ganz isolirt hingestellt wird. Ob der Körper einmal erhaltene Bewegung vermöge der Trägheit fortsetze, darüber erklärt sich Kepler nicht.

10. Es hat auch Physiker gegeben, welche die Trägheit für einerlei mit der Schwere gehalten haben. Allein diese haben gar nicht einmal eingesehen, was die Frage war; denn es ist ja bei der Trägheit gar nicht die Rede von der Ueberwindung eines Widerstandes, wie bei der Gegenwirkung, sondern bloss von der Möglichkeit der Veränderung des Zustandes eines Körpers, ohne auf die Grösse der Kraft zu sehen, die dazu gehört. Wenn auch die Schwere vernichtet würde, so würde doch ein Körper seinen Zustand nicht selbst verändern können, und folglich dennoch träge seyn, oder allein eine äussere Ursache ihn in Bewegung

ſetzen, ſeine Bewegung und Richtung ändern, oder ihn zur Ruhe bringen können.

11. Man ſiehet hieraus, daſs der phyſiſche Realismus der Zweckmäſsigkeit der Natur, oder die Hypotheſe, welche behauptet, man müſſe die Zwecke in der Natur aus dem Leben der Materie erklären, welche ein Vermögen habe, nach Abſichten zu handeln, ganz grundlos iſt. Denn entweder müſste dies Leben in der Materie ſelbſt liegen, dieſe Behauptung nennt man den Hylozoismus, der alles belebt (S. II, 405.); wir haben aber geſehen, daſs ihm die Trägheit der Materie, als weſentlicher Charakter derſelben, entgegen ſtehet. Auch würde er der Tod aller Naturphiloſophie ſeyn. Denn wie ſollte eine Naturwiſſenſchaft möglich ſeyn, wenn das Leben in der Materie läge, da wir alsdann mit einer Urſache der Naturwirkungen zu thun hätten, von der wir weder ihr Daſeyn, noch ihre Möglichkeit, noch auch die Möglichkeit ihrer Wirkungen einſehen könnten? — Oder das Leben der Materie liegt in einem eigenen innern Princip, das die Materie belebt, aber von der Materie ſelbſt verſchieden, und nur als eine beſondere Subſtanz mit ihr verbunden iſt. Ein ſolches Princip nennt man die Weltſeele (U. 323.). Diejenigen, welche dieſes behaupten, betrachten die ganze Natur als ein Thier, die ganze materielle Subſtanz in der Welt als etwas, dem eine Seele zugeſellt iſt, aus der ſich alle Zweckmäſsigkeit in der Welt ableiten läſst. Dieſes läſst ſich wenigſtens denken, welches mit dem Leben in der Materie ſelbſt unmöglich iſt; denn wir haben an der Organiſation der Materie im Kleinen ſo etwas, wir haben wirklich Thiere in der Welt; aber wir können doch die Möglichkeit einer ſolchen Weltſeele nicht *a priori* einſehen. Es muſs alſo ein Cirkel im Erklären begangen werden, wenn man die Zweckmäſsigkeit in der Natur an organiſirten Weſen aus dem Leben der Mate-

rie ableiten will. Denn man kennt dieſes Leben nicht anders, als in organiſirten Weſen, und würde ſich ohne dergleichen Erfahrung keinen Begriff von der Möglichkeit derſelben machen, und doch will man die Zweckmäſsigkeit in der Natur von dieſem Leben ableiten. Wenn die Organiſation das Leben möglich macht, wie kann dann auch umgekehrt das Leben dieſe Organiſation möglich machen? Der Hylozoismus leiſtet alſo das nicht, was er verſpricht, nehmlich einen Realismus der Naturzwecke zu erklären (U. 327. f.).

12. Die Trägheit lebender Weſen hingegen iſt ein Vermögen, ihren Zuſtand zu erhalten (N. 121.). Dieſes Vermögen beruhet lediglich auf Erfahrung und liegt in der Seele oder dem Princip des Lebens. Sie iſt ein poſitives Beſtreben, und folglich giebt es allerdings eine Trägheitskraft der lebenden Weſen, aber nicht der Materie. Denn die lebenden Weſen haben eine Vorſtellung von einem andern Zuſtande, den ſie verabſcheuen, und gegen den ſie folglich ihre Kraft anſtrengen, oder eine Trägheitskraft beweiſen (N. 121.).

Transſcendent,

ſ. Ueberſchwenglich.

Transſcendental,

transſcendentalis, *tranſcendental*. Dieſer Ausdruck, der ſchon bei den alten Logikern von einem Begriff gebraucht wurde, der von jeder Kategorie gilt, und alſo noch über die Kategorien hinaus geht (*transſcendit*), z. B. Ding, Sache u. ſ. w. iſt von K. feſtgeſetzt worden, um diejenige Erkenntniſs damit zu bezeichen, welche die

Möglichkeit und den Gebrauch der Erkenntniſs *a priori* betrifft (C. 80.) ſ. Erkenntniſs, transſcendentale. So iſt die Erkenntniſs, daſs der Raum mit allen geometriſchen Beſtimmungen deſſelben gar nicht empiriſchen Urſprungs iſt, und die Möglichkeit, wie er ſich gleichwohl *a priori* auf Gegenſtände der Erfahrung beziehen kann, transſcendental; ſo heiſst auch der Gebrauch des Raums von Gegenſtänden überhaupt (d. i. ohne darauf zu ſehen, ob ſie Erſcheinungen oder Dinge an ſich ſind, z. B. von Gott und dem menſchlichen Geiſte, als Weſen, die ſich irgendwo befinden ſollen) transſcendental, ſ. Gebrauch, transſcendentaler u. Ding.

2. Transſcendentale Aeſthetik, ſ. Aeſthetik, 3. ff.

3. Transſcendentale Bejahung, ſ. Ding u. Realität.

4. Transſcendentaler Beweis, ſ. Beweis, transſcendentaler.

5. Transſcendentale Critik, ſ. Critik der reinen Vernunft.

6. Transſcendentale Einbildungskraft, ſ. Einheit, ſynthetiſche u. Einbildungskraft, 3. ff.

7. Transſcendentale Einheit, ſ. Realität, 3.

8. Transſcendentale Elementarlehre, ſ. Elementarlehre, 4. u. transſcendentale Methodenlehre.

9. Transſcendentale Erkenntniſs, ſ. Erkenntniſs, transſcendentale.

10. Transſcendentale Erörterung, ſ. Expoſition, 3. u. 9. ff.

11. Transſcendentale Expoſition, ſ. Expoſition, 3. u. 9. ff.

12. Transſcendentaler Gebrauch, ſ. Transſcendental, 1., Begriff, 22. a. u. Gebrauch, transſcendentaler.

13. Transſcendentaler Gegenſtand, ſ. Gebrauch, transſcendentaler.

14. Transſcendentale Hypotheſe, ſ. Diſciplin, 17. ff.

15. Transſcendentale Idealität, ſ. Idealität.

16. Transſcendentaler Inhalt, ſ. Einheit, 14.

17. Transſcendentale Logik, ſ. Logik, 2. ff. Sie iſt die Wiſſenſchaft, welche die Principien des reinen Denkens enthält (C. 36.). S. inſonderheit Logik, 4.

18. Transſcendentale Methodenlehre, *methodologia transſcendentalis.* Die Beſtimmung der formalen Bedingungen eines vollſtändigen Syſtems der reinen Vernunft (C. 735. f.). Man kann nehmlich entweder die Materialien zu einem vollſtändigen Gebäude überſchlagen und beſtimmen, wie hoch, feſt u. ſ. w. das Gebäude aus ſolchen Materialien werden könne. Dieſes geſchieht in Anſehung des Gebäudes der durch reine Vernunft möglichen Philoſophie in der transſcendentalen Elementarlehre. Oder man kann den Plan entwerfen, nach welchem jene Materialien verarbeitet werden müſſen. Dieſes geſchiehet nun in Anſehung der Philoſophie der reinen Vernunft in der transſcendentalen Methodenlehre (C. 735. M. I, 851.). S. auch Critik der reinen Vernunft, 7. Sie beſteht aber aus vier Stücken, nehmlich aus

a) der Diſciplin der reinen Vernunft, ſ. Diſciplin;

b) dem Kanon der reinen Vernunft, ſ. Kanon;

c) der Architectonik der reinen Vernunft, ſ. Architectonik; und

d) der Geſchichte der reinen Vernunft, ſ. Metaphyſik, 13. ff. (M. I, 852. C. 735. f.)

19. Transſcendentalphiloſophie, *ontologia*, *philoſophia transſcendentalis*, *ontologie*, *philoſophie transcendentale*, ſ. Critik der reinen Vernunft, 4. ff. Die allgemeine Aufgabe der Transſcendentalphiloſophie iſt: wie ſind ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich, und die ganze Wiſſenſchaft iſt nichts anders, als die vollſtändige Auflöſung dieſer Aufgabe, nur in ſyſtematiſcher Ordnung und Ausführlichkeit; ſo zeigt die transſcendentale Aeſthetik, ein Theil der Transſcendentalphiloſophie, daſs ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich ſind durch reine Anſchauungen *a priori*, Raum und Zeit (M. I, 80. C. 73.). S. Satz, 14. u. Encyclopädie, 13. Dieſe Wiſſenſchaft geht nothwendig vor aller Metaphyſik vorher. Man hat bis jetzt noch kein ausführliches Syſtem der Transſcendentalphiloſophie, das dieſen Namen verdiente (Pr. 46.). Kant hat in der Critik der reinen Vernunft die Materialien und den ganzen Plan zu einer Transſcendentalphiloſophie aus Principien angegebeu und entworfen und nach ſynthetiſcher Methode behandelt; in den Prolegomenen hingegen hat er dieſes nach analytiſcher Methode geleiſtet (Pr. 46.). Das vornehmſte Augenmerk bei dieſer Wiſſenſchaft iſt, daſs in derſelben die Erkenntniſs *a priori* völlig rein, d. i. gar nichts Empiriſches in ihren Begriffen enthalten ſeyn muſs. So gehören z. B. die oberſten

Grundſätze der Moralität und die Grundbegriffe derſelben nicht in die Transſcendentalphiloſophie, weil im Begriff der Pflicht der Begriff von Ueberwindung der der Sittlichkeit entgegenſtehenden Neigungen (alſo von etwas Empiriſchem) vorkömmt. Die Transſcendentalphiloſophie iſt alſo eine Weltweisheit der reinen, bloſs ſpeculativen, Vernunft (C. 29.). Denn alles Praktiſche, ſo fern es Triebfedern enthält, bezieht ſich auf Gefühle, welche zu den empiriſchen Erkenntnifsquellen gehören (C. 28. f. M. I, 32.). Die Eintheilung der Transſcendentalphiloſophie iſt wie die der Critik der reinen Vernunft, ſ. Critik der reinen Vernunft, 7. f. (M. I, 33, C. 29. f.).

20. Transſcendentale Pſychologie, ſ. Pſychologie, 3.

21. Transſcendentale Reflexion, ſ. Reflexion.

22. Transſcendentaler Schein, ſ. Schein, 6.

23. Transſcendentale Topik, ſ. Topik.

24. Transſcendentale Urtheilskraft, ſ. Urtheilskraft.

25. Transſcendentale Verneinung, ſ. Ding, 2. β. u. Verneinung.

26. Transſcendentale Wahrheit, ſ. Wahrheit.

Traum,

ἐνυπνιον, *ſomnium*, *ſonge*. Man bemerkt allemal, wenn man die Einbildungskraft, als Phantaſie, oder Nachbildungsvermögen, nicht zügelt,

daſs ſie alsdann, bisweilen ſehr ungelegen, mit einem ſpielt. Wenn nicht die Lebhaftigkeit der ſinnlichen Eindrücke im Wachen es hinderte, ſo würden die Bilder der Phantaſie noch lebhafter und häufiger ſeyn, und wir würden z. B. noch lange nachher in dem Sturm auf der See zu ſeyn glauben, den wir einmal erlebt haben, oder die Bilder auch im Wachen haben, die wir kurz vorher im Schlafe gehabt haben. Dieſes geſchieht auch zuweilen wirklich, wie man davon Beiſpiele findet, z. B. in Moriz Magaz. z. Erfahrungsſeelenkunde 1. B. 1. St. S. 53. ff. Dieſes Spiel der Phantaſie mit dem Menſchen, es geſchehe nun im Schlafe oder im Wachen, nennt man einen Traum.

2. Die Geſtalten, welche man im Traume ſieht, ſind Dichtungen der Phantaſie. Weil nun dieſe Dichtungen unwillkührlich ſind, indem dabei der Verſtand nicht willkührlich mitwirkt, ſo heiſsen ſie nach ihrer Quelle auch Phantaſien. Dieſe Phantaſien hat der Menſch auch im Wachen, vornehmlich wenn er ſich in einem krankhaften Zuſtande befindet; ſie ſind dann oft ſolche Bilder, dergleichen in der Erfahrung nicht vorkommen, und die daher auch Traumbilder eines Wachenden (*velut aegri ſomnia vanae — finguntur ſpecies*) genannt werden (A. 80.). Die Hypochondriſten haben z. B. ſolche Traumbilder. So bildete ſich ein Hypochondriſt einſt ein, ſeine Beine wären von Glas; ein anderer, er ſei durch eine Kalteſchale vergiftet worden (Moriz, a. a. O. 4. B. 3. St. S. 21.). Die Phantaſien des Fieberkranken, des Wahnſinnigen, u. ſ. w. ſind nichts als unwillkührliche Träume, welche ſie bei offenen Sinnen haben, weil der Verſtand die Phantaſie nicht zügeln kann. Man nennt aber diejenigen, die auf dieſe Art im Wachen unwillkührlich träumen, beſſer Phantaſten.

3. Der Traum, wenn dabei auf den Unter-

ſchied des Schlafens und Wachens gar nicht geſehen wird, iſt der Wahrheit der Erfahrung entgegengeſetzt. Unſere Phantaſie ſchwärmt nehmlich, wenn ſie ſich ohne unſern Verſtand und wider unſern Willen Bilder wählt, die ſo oder doch in dem Zuſammenhange in der Erfahrung gar nicht vorkommen. Nun kann man einen ſolchen Traum objectiv betrachten (*ſomnium objective ſumtum*), wie die Scholaſtiker ſich ausdrücken, inſofern nehmlich dem Träumenden gewiſſe Bilder erſcheinen, deren Gegenſtände nicht exiſtiren; oder man kann ihn ſubjectiv betrachten (*ſomnium ſubjective ſumtum*), inſofern nehmlich dieſe Bilder in dem innern Sinn des Träumenden wirklich exiſtiren. In der erſtern Beziehung ſind die Traumbilder unter einander nicht nach den Verſtandesgeſetzen verknüpft, es geſchieht z. B. im Traum etwas Widerſprechendes, ohne wirkende Urſachen, u. ſ. w.; in der letztern Beziehung aber erfolgen alle dieſe Träume dennoch nach Verſtandesgeſetzen, und es ſind z. B. wirkende Urſachen vorhanden, die da machen, daſs gerade dieſe und keine andern Phantaſien im innern Sinne des Träumenden ſind. Der Traum iſt alſo in der erſtern Bedeutung der Wahrheit in der Erfahrung entgegengeſetzt, d. h. der Traum kann nicht als etwas in den äuſsern Sinnen Befindliches, und nach den Geſetzen der Erfahrung Verbundenes, alſo für alle Wahrnehmenden Gültiges betrachtet werden, ſondern er iſt gerade das Gegentheil davon (*Wolfii Ontologia*, §. 493.) (Pr. 209. *).

4. Ariſtoteles ſagt irgendwo: Wenn wir wachen, ſo haben wir eine gemeinſchaftliche Welt, träumen wir aber, ſo hat ein Jeder ſeine eigene. Kant ſagt: man ſollte dieſen Satz wohl umkehren und ſagen können: wenn von verſchiedenen Menſchen ein jeglicher ſeine eigene Welt hat, ſo iſt zu vermuthen, daſs ſie träumen. Wenn wir alſo

die metaphysischen Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten betrachten, z. B. die sie mit Wolf aus wenig Bauzeug der Erfahrung, aber mehr erschlichenen Begriffen gezimmert, die sie mit Crusius durch die magische Kraft einiger Sprüche vom Denklichen und Undenklichen aus nichts hervorgebracht, oder die mit Fichte, Schelling, Schelver, Stephens u. s. w. die Erfahrungswelt *a priori* construiren: so müssen diese Herrn, bei dem Widerspruch, in welchem die Visionen des einen mit denen des andern und aller übrigen Menschen stehen, nothwendig träumen. Man kann diejenigen, die sich in solche metaphysische Träume verlieren, Träumer der Vernunft nennen (S. II, 425. f.).

5. Mit den Träumern der Vernunft stehen die Träumer der Empfindung in gewisser Verwandtschaft, das sind diejenigen, welche ganz andere Empfindungen haben, als andere Menschen. Unter dieselben werden gemeiniglich diejenigen gezählt, welche bisweilen mit Geistern zu thun haben, weil sie etwas sehen, was kein andrer gesunder Mensch sieht, so gute Sinne er auch haben mag. Es ist auch die Benennung der Träumereien, — zu welchen Schwedenborgs abentheuerliche und seltsame Einbildungen zum Beispiel dienen, die aber hier aus Mangel an Raum nicht erzählt werden können (S. II, 465 u. 467) — wenn man voraussetzt, dass jene Erscheinungen der Träumereien der Vernunft sowohl als der Empfindung auf blosse Hirngespinnste hinauslaufen, in so fern passend, als diese so gut als die Träumereien im Schlafe selbst ausgeheckte Bilder sind, die gleichwohl, als wären sie wahre Gegenstände der äussern Sinne, täuschen; darum sind aber doch beide Arten der Täuschungen (durch Träume im Wachen und im Schlafen) sich einander in ihrer Entstehungsart nicht ähnlich genug, als dass die Quelle der einen auch zur Erklärung der andern zureichend seyn sollte (S. II, 426. f.).

6. Derjenige, der im Wachen sich in Erdichtungen und Chimären, welche seine stets fruchtbare Einbildungskraft ausheckt, dermaſsen vertieft, daſs er auf die Empfindung der Sinne wenig Acht hat, die ihm jetzt am meisten angelegen sind, wird mit Recht ein wachender Träumer genannt. Denn es dürfen nur die Empfindungen der Sinne noch etwas mehr in ihrer Stärke nachlassen, so wird er schlafen und die vorigen Chimären werden wahre Träume seyn. Die Ursache, weswegen sie nicht schon im Wachen wahre Träume sind, ist diese, weil er sie zu dieser Zeit als in sich, andre Gegenstände aber, die er empfindet, als auſser sich vorstellt, folglich jene zu Wirkungen seiner eigenen Thätigkeit (Spontaneität) zählt, und dabei etwas Willkührliches ist. Im Schlafe aber bleiben bloſs diese selbstgedichteten Vorstellungen übrig, und müssen den Träumenden, so lange er schläft, betrügen, weil er keine äuſsern Vorstellungen hat, mit denen er jene inneren Dichtungen der Phantasie vergleichen kann (S. II, 427. f.).

7. Vom Traum im Schlaf sehe man übrigens den Art. Schlaf, 7.

8. Die Geisterseher sind demnach nicht bloſs dem Grade, sondern der Art nach (specifisch) gänzlich von den wachenden willkührlichen Träumern unterschieden. Denn die Geisterseher versetzen das Blendwerk ihrer Einbildungskraft in ein ganz andres Verhältniſs, nehmlich auſser sich, d. i. in einen Ort und unter die Gegenstände, die sich ihren wirklichen Empfindungen durch äuſsere Sinne darbieten, gerade wie in der Fieberphantasie. Daſs aber dergleichen in der Fieberphantasie auch geschieht, erklärt das Phänomen nicht. Es wird damit die Frage nicht beantwortet: wie ist dieser Betrug möglich? (S. II, 428. f.).

9. Der Ort eines äuſsern Gegenſtandes iſt eine nothwendige Bedingung der Empfindung deſſelben; denn ſonſt könnten wir uns ihn nicht als auſser uns vorſtellen. K. iſt es nun ſehr wahrſcheinlich: daſs unſere Seele den empfundenen Gegenſtand in ihrer Vorſtellung dahin verſetze, wo die verſchiedenen Richtungslinien des Eindrucks, die derſelbe gemacht hat, wenn ſie fortgezogen werden, zuſammenſtoſsen. Daher ſieht man einen ſtrahlenden Punct an demjenigen Ort, wo die von dem Auge in der Richtung des Einfalls der Lichtſtrahlen zurückgezogenen Linien ſich ſchneiden. Dieſer Punct, welchen man den Sehepunct nennt, iſt zwar in der Wirkung der Zerſtreuungspunct, aber in der Vorſtellung der Sammlungspunct der Directionslinien, nach welchen die Empfindung eingedrückt wird (*focus imaginarius*). So beſtimmt man ſelbſt durch ein einziges Auge einem ſichtbaren Gegenſtande den Ort gerade da, wo die aus einem Puncte des Gegenſtandes ausſlieſsenden Strahlen ſich ſchneiden, ehe ſie ins Auge fallen (S. II, 429.).

10. Bei den Eindrücken des Schalles wird jener Sammlungspunct (*focus imaginarius*) ebenfalls dahin geſetzt, wo die geraden Linien des in Bewegung geſetzten Nervengebäudes im Gehirne äuſserlich fortgezogen zuſammenſtoſsen. So bemerkt man die Gegend und Weite eines ſchallenden Gegenſtandes einigermaſsen, wenn der Schall gleich leiſe und hinter uns iſt, obſchon die vom ſchallenden Gegenſtande aus gezogenen Linien nicht die Oeffnung des Ohrs treffen, ſondern auf andre Stellen des Haupts fallen. Daſſelbe kann auch von den übrigen drei äuſsern Sinnen geſagt werden (S. II, 430. f.).

11. Wenn man dieſes nun auf die Bilder der Einbildungskraft anwendet, ſo kann man dabei dasjenige, was Descartes annahm und die mei-

ſten Philoſophen nach ihm billigten, zum Grunde legen. Nehmlich, alle Vorſtellungen der Einbildungskraft mögen vielleicht zugleich mit gewiſſen Bewegungen in dem Nervengewebe oder Nervengeiſte des Gehirns begleitet ſeyn, welche man materielle Vorſtellungen (*ideas materiales*) nennt, d. i. mit der Erſchütterung oder Bebung des feinen Elements, welches von den Nerven abgeſondert wird, und die derjenigen Bewegung ähnlich iſt, welche wir durch die Empfindungen der äuſsern Sinne empfinden. Es werde nun K. Folgendes eingeräumt. Der vornehmſte Unterſchied der Nervenbewegung in den Phantaſien von der in der Empfindung ſoll darin beſtehen, daſs die Richtungslinien (Directionslinien) der Bewegung bei jenen ſich innerhalb und bei dieſer auſserhalb dem Gehirn ſchneiden. Nun wird jener Sammlungspunct der Directionslinien (*focus imaginarius*), in welchem das Object vorgeſtellt wird, bei den klaren Empfindungen im Wachen auſser mir, der von den Phantaſien aber, die ich zu der Zeit etwa habe, in mir geſetzt. Folglich kann es, ſo lange ich wache, nicht fehlen, daſs ich die Einbildungen als meine eigenen Hirngeſpinnſte von dem Eindruck durch die Sinne unterſcheide (S. II, 431. f.).

12. Dieſes eingeräumt, kann man über diejenige Art von Stöhrung des Gemüths, die man den Wahnſinn und im höhern Grade die Verrükkung nennt, etwas begreifliches zur Urſache anführen. Das Eigenthümliche dieſer Krankheit beſtehet nehmlich darin, daſs der verworrene Menſch ſeine Einbildung für wirkliche äuſsere Gegenſtände anſieht, die ihm gegenwärtig ſind, und ſie alſo auſser ſich hinaus in den Raum ſetzt (S. II, 432.).

13. Geſetzt alſo, daſs durch irgend einen Zufall oder eine Krankheit gewiſſe Organe des Gehirns ſo verzogen und aus ihrem gehörigen Gleich-

gewicht gebracht feyn, dafs die Bewegung der mit einigen Phantafien harmonifch bebenden Nerven nach fich aufserhalb dem Gehirn durchkreuzenden Richtungslinien gefchieht, fo ift der Sammlungspunct diefer Richtungslinien (*focus imaginarius*) aufserhalb dem denkenden Subject gefetzt. Das Bild, welches ein Werk der blofsen Einbildungskraft ift, wird dann als ein Gegenftand vorgeftellt, der den äufsern Sinnen gegenwärtig ift, und befindet fich in der Einbildung des Wahnfinnigen nicht in ihm, fondern aufser ihm im Raum. Die Beftürzung über die vermeinte Erfcheinung einer Sache, die nach der natürlichen Ordnung nicht zugegen feyn follte, wird, obfchon auch anfangs ein folches Schattenbild der Phantafie nur fchwach wäre, bald die Aufmerkfamkeit rege machen, und der Scheinempfindung eine fo grofse Lebhaftigkeit geben, die den betrognen Menfchen an der Wahrheit nicht zweifeln läfst. Diefer Betrug kann einen jeden äufsern Sinn betreffen, denn aus jeglichem haben wir copirte Bilder in der Phantafie, und die Verrückung des Nervengewebes kann die Urfache werden, den Sammlungspunct der Directionslinien (*focum imaginarium*) dahin zu verfetzen, von wo der finnliche Eindruck eines körperlichen Gegenftandes kommen würde, wenn er dafelbft wirklich vorhanden wäre (S. II, 432. ff.).

14. Bei den gemeinen Erzählungen von Geiftererfcheinungen findet man daher, dafs nur immer Einer (der Phantaft) etwas gefehen hat oder dafs es nur feinem Geficht vorgaukelte, dem Gefühl aber durchdringlich war. Wir können fie daher wohl aus einer folchen Quelle ableiten. Der gangbare Begriff von geiftigen Wefen ift daher auch diefer Täufchung fehr gemäfs, und verläugnet feinen Urfprung nicht. Die Eigenfchaft einer durchdringlichen Gegenwart im Raume foll nehmlich das wefentliche Merkmal diefes

Begriffs ausmachen; auch ist es sehr wahrscheinlich, dass die Erziehungsbegriffe von Geistergestalten dem kranken Kopfe die Materialien zu den täuschenden Phantasien geben, und dass ein von allen solchen Vorurtheilen leeres Gehirn wohl nicht so leicht in einer Verkehrtheit Bilder von solcher Art aushecken würde. Auch sieht man daraus, dass der Unglückliche seine Blendwerke durch kein Vernünfteln heben könne, weil die Krankheit des Phantasten die Täuschung der Sinne betrifft. Denn die wahre oder scheinbare Empfindung durch die Sinne geht vor allem Urtheil des Verstandes vorher, und hat eine unmittelbare Evidenz, die alle andere Ueberredung weit übertrifft (S. II, 434. ff.).

15. Es ergiebt sich aus diesen Betrachtungen, dass man sehr unrecht hatte, die Geisterseher zuweilen zu verbrennen, man sollte sie bloss purgiren; denn ihre eingebildete Geistergemeinschaft ist Wahnsinn, und die Geisterseher sind nichts anders als Candidaten des Narrenhospitals. Der scharfsinnige Hudibras löset das Räthsel mit ihnen am besten so auf: wenn ein hypochondrischer Wind in den Eingeweiden tobet und abwärts geht, so wird daraus ein F..., steigt er aber aufwärts, so ist es eine Erscheinung oder eine heilige Eingebung (S. II, 435. f.).

16. Zum Beschluss dieses Artikels mache ich noch darauf aufmerksam, dass man bei dem transscendentalen Realismus, oder dem Lehrbegriff, dass die Gegenstände der Sinne Dinge an sich selbst sind, nicht mehr Erfahrung vom Traum unterscheiden kann, ja dass man diesen Lehrbegriff, den Kant schon den träumenden Idealismus nennt, sehr wohl analogisch einen Traum nennen kann. Jede Erfahrung muss eine für alle Wahrnehmende gültige Wahrnehmung enthalten; denn daran sehen wir eben, dass sie kein Traum,

ſondern wirkliche Erfahrung iſt; ſind nun die Gegenſtände der Erfahrung nicht unſere Vorſtellungen durch äuſsere Sinne, ſondern an ſich ſelbſt vorhanden, ſo ſind ſie auch nach eigenen Geſetzen verknüpft, die uns alsdann bloſs durch Wahrnehmung der einzelnen Wahrnehmenden bekannt werden, und folglich weder Nothwendigkeit noch Allgemeinheit haben, ſondern, ſamt der durch ſie bewirkten Verknüpfung, eben ſo zufällig ſind, als die Gegenſtände der Erfahrung ſelbſt. Da wir überdem, wenn wir die Gegenſtände der äuſsern Sinne für Dinge an ſich ſelbſt halten, das, was in den äuſsern Sinnen iſt, eben ſo auſser alle Sinne hinaus dichten, wie der Phantaſt das, was in dem innern Sinne iſt, in die äuſseren Sinne und den Raum hinaus träumt: ſo iſt dieſe transſcendentale Täuſchung, wenn man ſich durch ſie bethören läſst, mit Recht ein Traum zu nennen.

Kant. Anthropologie, §. 23. S. 80.

Deſſ. Prolegomena. S. 209.

Deſſ. Träume eines Geiſterſ., erläutert durch Träume der Metaphyſik, 3. Hauptſt.

Trieb,

Inſtinct, Naturtrieb, ὁρμη, *impetus*, *inſtinctus*, *inſtinct*. Wenn man das Wort Trieb in ſeinem weitläuftigſten Umfange nimmt, ſo begreift es alles bloſs Leidende im Begehrungsvermögen, ein mit Vorſtellungen verknüpftes Bemühen zu gewiſſen Handlungen, ohne daſs man einmal den Gegenſtand kennt oder Begriffe von ihm hat, kurz, die Wirkſamkeit der Kräfte durch Vorſtellungen, aber ohne alle Begriffe. Der Trieb iſt eine wirkliche Begierde, deren Gegenſtand aber der Begehrende nicht kennt. Er iſt folglich eine Begierde, die unbeſtimmt iſt in

Ansehung des Gegenstandes. Ein Kind kennt noch nicht die Brüste seiner Mutter und doch hat es einen Trieb zu saugen. Wenn beiderlei Geschlechter zur Mannbarkeit gelangen, so haben sie einen Trieb sich zu vereinigen, Es ist ein blinder Antrieb, wobei man nichts erkennt. Man kann den Eltern eine gewisse natürliche Liebe zu den Kindern beilegen. Dieser Trieb wirkt schon zum voraus, ehe die Kinder noch da sind. Eine kranke oder eine schwangere Person hat oft einen Trieb zu einer gewissen Speise, kann sie aber nicht angeben, man muss ihr Speisen hernennen, bis sie darauf kommt. S. Hang, 1. (Manuscrpt. A. 233.) Man kann auch sagen: der Trieb ist die innere Nöthigung des Begehrungsvermögens zur Besitznehmung eines Gegenstandes, ehe man noch einmal eine Vorstellung von ihm hat und ihn kennt (A. 226.).

2. Der Trieb in dieser Bedeutung ist das, was Reimarus (Allgemeine Betrachtung über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe, — vorgestellet von Herm. Sam. Reimarus, Prof. in Hamburg und Mitgl. der kaiserl. Akademie in St. Petersb. 3te Ausgabe, Hamburg, 1773. 8. 1 Cap. §. 2. S. 2.) willkührliche Triebe nennt. Er nimmt nehmlich das Wort Trieb in einer noch umfassendern Bedeutung und versteht darunter: alles natürliche Bemühen zu gewissen Handlungen, und rechnet dazu, nebst den willkührlichen Trieben, auch, unter dem Namen der mechanischen Triebe, die Wirksamkeit des lebenden Cörpers, in so fern sie ohne Vorstellung und Willkühr ist, z. B. das Schlagen des Herzens; imgleichen unter dem Namen der Vorstellungstriebe, das Bemühen der Seele, sich der Dinge nach dem gegenwärtigen oder vergangenen Zustande ihres Cörpers bewusst zu werden, z. B. das Bemühen zu sehen, die Sinne zu gebrauchen und

ſich die Dinge nach der Art des ſinnlichen Eindrucks vorzuſtellen.

3. Die Vorſtellungen, die mit den Trieben verknüpft ſind, ſind dunkel, und mit Empſindungen, auch dem Gefühl der Luſt oder Unluſt verbunden. So geben die Empſindungen von Hunger und Durſt einen Trieb zum Eſſen und Trinken; die Kinder haben einen Trieb zum Sprechen und zum Gehen; Erwachſene oft einen Trieb zum Singen oder zur Mahlerei. Von den Trieben und der ihnen angemeſſenen Einrichtung der Organe rührt es her, daſs ein Gegenſtand dem Thiere Luſt oder Unluſt macht. Der Gegenſtand, der dem Thiere ſeinem Triebe gemäſs Luſt macht, heiſst ein Bedürfniſs zur Befriedigung ſeines Triebes, und iſt ihm daher nützlich; der Gegenſtand hingegen, der ihm Unluſt macht, iſt ihm ſchädlich. Wird nun der Trieb öfters durch den Gegenſtand befriedigt, ſo wird das Regeſeyn des Triebes zur Gewohnheit oder habituell und heiſst dann Neigung, das gewohnte Regeſeyn der Unluſt an einem Gegenſtande aus einem Triebe heiſst Abneigung, ſ. Neigung. So kehrt ein Pferd gern in die alte Herberge ein, und der Hund verkriecht ſich vor dem aufgehobenen Stocke, jenes aus Neigung, dieſer aus Abneigung (Reimarus, a. a. O. 3. Cap. §. 32. ff. S. 51. ff. A. 203.) Die Neigung und Abneigung ſind auf einen Gegenſtand beſtimmt. Sie können alſo nicht angebohren ſeyn, weil die Erkenntniſs nicht angebohren iſt. So bald unſer Trieb zur Neigung wird, ſo iſt er zum Object beſtimmt. Die Neigung iſt entweder formal oder material. Die erſtere iſt diejenige, die bloſs auf die Form unſerer Glückſeligkeit gehet; die zweite diejenige, die auf die Materie, das, was zu unſrer Glückſeligkeit dient oder unſere Neigung befriedigt, geht.

4. Man kann die Triebe in natürliche und

abartende eintheilen. Natürliche Triebe ſind ſolche, welche, vermöge der Natur jeder Thierart, von ſelbſt, in der vollen Freiheit der Thiere, ſtets auf einerlei Weiſe wirkſam ſind. Die abartenden Triebe aber ſind ſolche, welche von der natürlichen Art zu handeln, auſserordentlicher Umſtände oder eines gewiſſen Zwanges wegen, abweichen, ſo daſs ſie, theils ſchwächer und faſt unwirkſam, theils auf eine andere Weiſe beſtimmt werden; wovon die Möglichkeit in dem natürlichen Triebe ihren Grund hat. So ändert die Erziehung und Wartung der Thiere ihre natürlichen Triebe ab. Es iſt ein natürlicher Trieb der in Freiheit lebenden Thiere, daſs ſie ſich bloſs mit ihres Gleichen paaren; die Zähmung aber kann veranlaſſen, daſs dieſer Trieb ſo abartet, daſs ſie ihre Brunſt auch an einer fremden Thierart zu kühlen ſuchen. Der natürliche Trieb reizet jeden Vogel einer Art zu einem gewiſſen Laute oder Geſang; in der Gefangenſchaft artet dieſer Trieb ſo ab, daſs er auch einen andern Geſang lernt. Der natürliche Trieb der Raubvögel führt ſie zur Jagd auf eigene Speiſe; aber ſie laſſen ſich zum Theil auch zur Jagd für die Menſchen ziehen. Alle Abrichtung der Thiere durch die Menſchen iſt eine durch Kunſt bewirkte Abartung der thieriſchen Triebe, eine Frucht menſchlicher Erfindung, die gleichſam auf den wilden Stamm der thieriſchen Triebe gepfropft iſt (Reimarus a. a. O. §. 35. f. S. 57. ff.).

5. Man kann aber zuvörderſt den allgemeinen Grundtrieb aller Thiere betrachten, und ſodann die beſondern Triebe. Der Grundtrieb des Thiers geht darauf, ſich entweder in ſeinem Individuo, oder doch in ſeiner Art zu erhalten. Man kann daher dieſen allgemeinen Grundtrieb der Thiere die natürliche Selbſtliebe nennen. Die Stoiker nannten dieſe Selbſtliebe πρωτην ὁρμην (*primum impetum*, den erſten Trieb), πρω-

την οἰκειον (*prima naturalia*, den ersten Naturtrieb), τα πρωτα κατα φυσιν (*principia naturalia*, *premières impressions de la nature*, den ersten Naturinstinct), auch nach Cicero *primum conatum* (das erste Bemühen), *primum appetitum*, *s. primam appetitionem* (die erste Begierde), *quod natura omnia animalia docuit* (was die Natur alle Thiere gelehret hat). Diogenes Laertius sagt von den Stoikern (*lib. VII. in Zenon.*): Sie sprechen, dass ein Thier diesen ersten Trieb habe, sich zu erhalten;*) und Aulus Gellius (*lib. XII. c.* 5.): Die Natur aller Dinge, die uns erzeugt hat, legte ursprünglich in uns eine solche Liebe zu uns selbst, dass uns nichts lieber ist und mehr am Herzen liegt, als wir selbst. Sie hat das zum Fundament der immerwährenden Erhaltung der Menschen gemacht, dass ein Jeder von uns, so bald er gebohren ist, von den Dingen auf die Art afficirt wird, dass er dabei die Empfindung hat, welche die alten Philosophen den ersten Naturinstinct**) nannten, dass er nehmlich an allem dem Freude findet, was seinem Cörper zuträglich ist, und alles das, was demselben nachtheilig ist, verabscheuet. Ein jeder unter uns, sagt Seneca (*Epist.* 121.), weiss, dass etwas sei, was seine Triebe rege macht; was das sei, weiss er nicht. Er weiss, dass ein Bemühen (Streben, *conatum*) in ihm sei; was es sei, oder woher es sei, weiss er nicht. Eben so hat nun das Thier Liebe zu der Brut und zu den Jungen; eine Liebe, die wir nicht bloss bei den Thieren finden, welche lebendige Junge gebähren,

*) *Cic. de Finib. lib. III. c. V — VII.*; *lib. IV. c.* 10. u. 13. u. *lib. V. c.* 9.

**) S. auch *Grotius de Jur. Bell. et Pac. lib. I. c.* 2. §. 1. u. *Pufendorf de Jur. Nat. et Gent. lib. II. c.* 3. §. *XIV.*

ſondern auch bei den eierlegenden Thieren (Reimarus a. a. O. §. 37. ff. S. 60. ff.).

6. Aus dieſem allgemeinen Grundtriebe laſſen ſich alle beſondern Triebe der Thiere herleiten, wenn man die beſondern Beſtimmungen ihrer Lebensart und ihrer Umſtände dazu nimmt. Dieſe beſondern Triebe aber laſſen ſich wieder eintheilen in Affectentriebe und Kunſttriebe. Der erſtere iſt der Trieb zu gewiſſen Handlungen durch Affecten; der letztere der Trieb, der ſich durch nicht erlernte regelmäſsige Fertigkeiten in gewiſſen Handlungen zeigt. Affectentriebe ſind z. B. die Begierde nach beſtimmten Gegenſtänden, der Abſcheu vor andern u. ſ. w.; Kunſttriebe oder Kunſtinſtincte ſind z. B. das Bemühen der Motte, ſich ein Kleid zu weben; das Bemühen des Eremiten (Krebſes mit nacktem Hinterleibe), eine leere Schneckenſchaale zu finden, womit er ſeine bloſsen Theile ſchützen könne; der Trieb der Spinne, ihr Netz zu ſtricken; der Trieb des Ameiſenlöwen, ſich im Sande einen hohlen Trichter zu machen, u. ſ. w. (U. 409. Reimarus a. a. O. §. 43. ff. S. 70. ff.), ſ. Phyſikotheologie, 2.

Kant. Anthrop. §. 63. S. 203. — §. 70. S. 226. — §. 72. S. 233.

Deſſ. Krit. der Urtheilskr. II. Th. §. 85. S. 409.

Triebfeder,

elater animi, ſtimulus, reſſort de l'ame, ſ. Bewegungsvermögen, 5. Handlung, 4. Glaube, 3. Der Wille eines vernünftigen Weſens, auf das zugleich Naturtriebe Einfluſs haben, und es zum Begehren eines Objects bewegen, oder handelnd machen können, muſs nothwendig durch zweierlei zum Wollen beſtimmt werden, nehm-

lich durch einen objectiven, d. i. allgemeingültigen Bestimmungsgrund, der nichts anders seyn kann, als das moralische Gesetz, welches die Handlung, welche geschehen soll, objectiv als nothwendig vorstellt, d. i. zur Pflicht macht; und dann auch durch einen subjectiven Bestimmungsgrund, d. i. einen Grund, der gerade in diesem Individuum verursacht, dass dasselbe entweder dem objectiven Bestimmungsgrund folgt, sich von demselben zur Handlung bestimmen läfst, oder nicht, ja diesem Bestimmungsgrund wohl gerade entgegen handelt. Dieser subjective, d. i. nur für dies Subject gültige Bestimmungsgrund seines Willens heisst eben die Triebfeder. Sie ist das, was das sinnliche Begehren entweder für oder gegen den objectiven Bestimmungsgrund in Bewegung setzt, und kann daher in einem göttlichen Willen nicht statt finden (P. 127.).

2. Soll eine Handlung dem Geiste nach moralisch gut seyn, so muss der objective Bestimmungsgrund zugleich der subjective, oder das moralische Gesetz selbst die Triebfeder zur Handlung seyn, und folglich das moralische Gesetz selbst sich Einfluss auf den Willen eines vernünftigen sinnlichen Wesens, das eine moralische Natur hat, verschaffen können. Denn wirkte eine andere Triebfeder als das moralische Gesetz, z. B. der Ehrtrieb, auf das handelnde Wesen: so könnte die dadurch hervorgebrachte Handlung zwar immer noch gesetzmäfsig seyn; allein da sie doch nicht geschehen wäre, um dem moralischen Gesetz zu gehorchen, sondern um den Ehrtrieb zu befriedigen, so würde sie doch nur dem Buchstaben nach moralisch gut seyn, d. i. mit dem Gesetz (zufällig) übereinstimmen, aber sie würde nicht dem Geiste nach moralisch gut, d. i. aus einer moralisch guten Gesinnung entsprungen seyn. Wer also darin Moralität suchen wollte, dass er gesetzmäfsig handelte, der würde, wenn doch bei ihm

andere Triebfedern, als das moralische Gesetz wirkten, bloss den Schein eines moralischguten Menschen annehmen; welches Bestreben Gleissnerei heisst. Auch würde es ohne Bestand seyn; denn so bald die Triebfeder zu einer unmoralischen Handlung antreiben sollte, so würde, da die Gesinnung nicht moralischgut ist, auch die unmoralische Handlung geschehen. Darum ist es sogar bedenklich, neben dem moralischen Gesetz noch einige andere Triebfedern mitwirken zu lassen. Es muss also, da hier von einer Wirkung des moralischen Gesetzes auf jedes Einzelnen Willen, unabhängig von dem Einfluss der Gegenstände der Erfahrung auf denselben, die Rede ist, auch *a priori* gezeigt werden, was das moralische Gesetz als Triebfeder nothwendig im Gemüth wirken muss (P. 127. f. M. II, 268.).

3. Wenn der Wille durchs sittliche oder moralische Gesetz, welches die Handlung als Pflicht vorstellt, und ein bloss theoretisches Erkenntniss der möglichen Bestimmung der Willkühr, d. i. praktischer Regeln ist, soll wirklich bestimmt, d. i. die Verbindlichkeit so zu handeln mit einem Bestimmungsgrunde der Willkühr überhaupt im Subjecte verbunden werden, so besteht das Wesentliche einer solchen Bestimmung darin, dass er als freier Wille bloss durchs Gesetz bestimmt werde, und zwar mit Ueberwindung aller der sinnlichen Antriebe, die jenem Gesetz zuwider sind. So weit ist also die Wirkung des moralischen Gesetzes nur negativ, d. i. es hält den Einfluss anderer Triebfedern ab, und diese Wirkung kann *a priori* erkannt werden; denn könnte die Vorstellung des blossen Gesetzes das nicht bewirken, so wäre keine dem Geiste nach sittlichgute Handlung möglich. Alle sinnlichen Antriebe sind nehmlich auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl, durch die Ueberwindung der sinnlichen Antriebe, ist selbst Gefühl.

Folglich können wir *a priori* einsehen, dafs das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens, oder Triebfeder im Gemüthe, ein Gefühl des Schmerzes wirken müsse, weil es den sinnlichen Antrieben Eintrag thut, die unsern Neigungen zum Grunde liegen. Alle Neigungen zusammen machen die Selbstsucht (*solipsismus*) aus, deren Befriedigung eigene Glückseligkeit heifst, s. Glückseligkeit und Selbstsüchtiger. Diese Selbstsucht ist die Selbstliebe entweder eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst (*philautia benevolentiae*), oder eines Wohlgefallens an sich selbst (*philautia complacentiae*), s. Selbstliebe, 5. ff. Jene heifst besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel, s. Eigenliebe und Eigendünkel. Die reine praktische oder moralisch gesetzgebende Vernunft thut der Eigenliebe blofs Abbruch, indem sie solche auf die Bedingung der Einstimmung mit dem moralischen Gesetze einschränkt, da die Selbstliebe alsdann die vernünftige genannt wird. Aber den Eigendünkel schlägt die reine praktische Vernunft gar nieder; denn die erste Bedingung alles Werths einer Person ist die Uebereinstimmung ihrer Gesinnung mit dem moralischen Gesetz. Beruht nun unsere Selbstschätzung nicht auf der Sittlichkeit, so ist sie blofs die Folge eines sinnlichen Antriebs, der also das moralische Gesetz Abbruch thut. Also schlägt das moralische Gesetz den Eigendünkel nieder, wenn es als Triebfeder wirkt. Dadurch wird es aber zugleich ein Gegenstand der gröfsten Achtung, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist. Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellectuellen Grund gewirkt und völlig *a priori* erkannt wird (P. 128. ff. M. II, 269. K. XIII. f.).

4. Man findet im Art. Gutes: dafs alles,

was ſich dem Willen zum Wollen darbietet, ehe das Geſetz darüber entſchieden hat, ob es geboten, verboten oder erlaubt iſt, den Willen nicht zum Wollen beſtimmen darf. Nur das Geſetz allein ſoll den Willen beſtimmen, und was dieſes dem Willen zum Wollen darbietet, heiſst eben das Gute an ſich oder das Unbedingtgute. Dieſes iſt die oberſte Bedingung der moraliſch geſetzgebenden Vernunft, oder nur das darf der Wille wollen, was durchs Geſetz zum Gegenſtande des Wollens beſtimmt wird. Ob nun etwas ein ſolcher Gegenſtand ſei, das ergiebt ſich wieder daraus, daſs die Maxime, nach welcher er gewollt wird, zu einem allgemeinen Geſetze tauglich iſt. Nun finden wir aber unſere Natur, als ſinnlicher Weſen, ſo beſchaffen, daſs die Materie des Begehrungsvermögens (die Gegenſtände der ſinnlichen Antriebe, es ſei der Hoffnung oder der Furcht) ſich zuerſt aufdringt, ſ. Pathologiſch, 2. Wer nun durch dieſe Materie des Begehrungsvermögens ſich zum Wollen beſtimmen läſst, der handelt aus bloſser Eigenliebe, welche als geſetzgebendes Princip auch wohl Eigendünkel heiſsen kann. Nun ſchlieſst das moraliſche Geſetz den Einfluſs der Eigenliebe auf den Willen gänzlich aus, verwandelt ſie in vernünftige Selbſtliebe, und ſchlägt den Eigendünkel nieder, oder thut ihm unendlichen Abbruch. Was aber unſerm Eigendünkel in unſerm eigenen Urtheil Abbruch thut, das demüthigt, d. i. ſtimmt unſre Meinung von unſerm Werth herab. Alſo demüthigt das moraliſche Geſetz unvermeidlich jeden Menſchen, indem dieſer mit demſelben den ſinnlichen Hang ſeiner Natur vergleicht. Was uns aber als Beſtimmungsgrund unſers Willens in unſerm Selbſtbewuſstſeyn demüthigt, d. i. unſern Willen gegen unſre Selbſtſucht beſtimmt, muſs Achtung für ſich erwecken. Alſo iſt das moraliſche Geſetz auch ſubjectiv ein Grund der Achtung, d. i. jeder Einzelne ſieht ſich genöthigt, es als etwas zu betrach-

ten, dem er an Werth weit nachstehe. Folglich sehen wir *a priori* ein, dass die Vorstellung des moralischen Gesetzes auf unser Gefühl wirken und eine sittliche Triebfeder unsers Willens seyn muss (P. 130. ff. M. II, 270.).

5. Die negative Wirkung des moralischen Gesetzes aufs Gefühl der Unannehmlichkeit ist, so wie aller Einfluss auf dasselbe, pathologisch, s. Pathologisch. Allein die Ursache, welche hier wirkt, ist intelligibel, diese ist nehmlich das Subject der reinen praktischen Vernunft, durchs Bewusstseyn des moralischen Gesetzes; denn dieses ist ein Gesetz des freien Willens, welches dem Gesetz der Causalität in der Erfahrung, das ein Gesetz der physischen Nothwendigkeit ist, gerade entgegengesetzt ist. Daher kann der freie Wille, welcher hier wirkt, keine Erscheinung seyn, wir können ihn nicht wahrnehmen, und würden gar nichts von ihm wissen, wenn nicht das Bewusstseyn des moralischen Gesetzes in uns wäre, welches ohne einen freien Willen gar nicht möglich ist. Dieses Gefühl eines vernünftigen von Neigungen afficirten Subjects heisst zwar in Beziehung auf dieses sinnliche Subject Demüthigung oder intellectuelle Verachtung, aber in Beziehung auf den positiven Grund derselben oder das Gesetz zugleich Achtung für dasselbe, welches eigentlich nur ein im Urtheil der Vernunft liegendes Analogon eines Gefühls ist. Dasselbe heisst aber Gefühl, weil es Gefühlen entgegen wirkt. Diese negative und positive Wirkung der Vorstellung des moralischen Gesetzes auf das sinnliche Subject, die Demüthigung desselben und die Achtung desselben fürs moralische Gesetz, so wie auch die Fähigkeit zu diesen Gefühlen, heisst das moralische Gefühl, s. auch Achtung (P. 133. M. II, 271.).

6. Das moralische Gesetz ist ein formaler

Beſtimmungsgrund zu der Handlung, d. i. es beſtimmt den Willen dadurch, daſs die Maxime, nach welcher gehandelt werden ſoll, die Form eines Geſetzes, Allgemeinheit und Nothwendigkeit, annehmen kann, welches bloſs in der moraliſchgeſetzgebenden Beſchaffenheit unſrer Vernunft liegt. Das moraliſche Geſetz iſt aber auch ein materialer Beſtimmungsgrund zu der Handlung, d. i. es beſtimmt den Willen auch dadurch, daſs es ihm einen Gegenſtand des Wollens unter dem Namen des Moraliſchguten darbietet, und einen Gegenſtand zu verabſcheuen und nicht zu wollen, unter dem Namen des Moraliſchböſen, gebietet. In beiderlei Rückſicht iſt es ein objectiver Beſtimmungsgrund zur Handlung, d. i. ein ſolcher, der für alle moraliſche ſinnliche Weſen gültig ſeyn ſoll. Allein es iſt auch ein ſubjectiver Beſtimmungsgrund zur Handlung, d. i. ein ſolcher, der auch wirklich auf jeden einzelnen Menſchen wirken kann, d. h. es iſt Triebfeder zu der Handlung, indem es auf die Sittlichkeit des Subjects Einfluſs hat, und ein Analogon von Gefühl bewirkt, welches den Einfluſs des Geſetzes auf den Willen befördert. Hier geht kein Gefühl im Subject vorher, das auf Moralität geſtimmt wäre, ſo daſs der Menſch bloſs den ſinnlichen, etwa angenehmen Eindruck des moraliſchen Geſetzes bekäme, und dadurch zur geſetzlichen Handlung geneigt gemacht würde. Denn das iſt unmöglich, weil alles Gefühl ſinnlich iſt; die Triebfeder der ſittlichen Geſinnung aber muſs von aller ſinnlichen Bedingung frei ſeyn, weil ſonſt das Subject nicht frei handeln würde. Die Achtung für das Geſetz muſs alſo nicht pathologiſch, ſondern praktiſch gewirkt heiſsen; indem dadurch bloſs das Hinderniſs der reinen praktiſchen Vernunft vermindert, und die Vorſtellung des Vorzugs ihres objectiven Geſetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit im Urtheile der Vernunft hervorgebracht wird. Und ſo iſt die Ach-

tung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist eigentlich die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet. Es ist die Sittlichkeit selbst, die gleich einer Triebfeder das Gefühl einschränkt, und dadurch dem sinnlich afficirten Subject Schmerz verursacht, aber dem moralischen Gesetz Einfluss (Ansehen) verschafft. Hierbei ist nun zu bemerken: dass, da die Achtung fürs Gesetz eine Wirkung auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens ist, sie einem von aller Sinnlichkeit freien Wesen (Gott) nicht beigelegt werden könne (P. 133. ff. M. II, 272.).

7. Das moralische Gefühl ist also lediglich durch Vernunft bewirkt, es ist nicht eine eigene, besondere Fähigkeit, sondern wird nur durch die, uns übrigens unbegreifliche Einwirkung der moralischgesetzgebenden Vernunft auf das Gefühl möglich. Dieses moralische Gefühl dient auch gar nicht zur Beurtheilung der Handlungen, sondern bloss zur Triebfeder. Mit welchem Namen könnte man aber dieses sonderbare Gefühl, welches mit keinem pathologischen in Vergleichung gezogen werden kann, schicklicher belegen? (P. 135. M. II, 273.)

8. Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen, s. Achtung, 7. Die scherzhafte Laune, der Muth und die Stärke eines Menschen können mir die Empfindungen der Liebe, Furcht und Bewunderung einflössen, es fehlt aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn. Fontenelle sagt: vor einem Vornehmen bücke ich mich (hab' ich äussere Achtung), aber mein Geist bückt sich nicht (hab' ich darum noch keine innere Achtung). Man kann hinzusetzen: vor einem bürgerlichgemeinen, aber rechtschaffenen Mann bückt sich mein Geist, ich mag wollen oder nicht. S. Achtung, 7. Ich mag mir sogar bewusst seyn, dass ich eben

ſo rechtſchaffen bin, und die Achtung bleibt doch. S. Achtung, 7. Das Beiſpiel von Perſonen kann uns allein das moraliſche Geſetz vorhalten (M. II, 274. P. 135.).

9. Die Achtung iſt ſo wenig ein Gefühl der Luſt, daſs man ſich ihr in Anſehung eines Menſchen nur ungern überläſst, ſ. Achtung, 6. a. Hat man aber jener Achtung erſt Einfluſs verſtattet, ſo kann man ſich wieder an der Herrlichkeit des Moralgeſetzes nicht ſatt ſehen, ſ. Achtung, 6. b. Zwar können groſse Talente und eine ihnen proportionirte Thätigkeit auch Achtung, oder ein mit derſelben analoges Gefühl, bewirken, und ſo ſcheint Bewunderung mit Achtung einerlei zu ſeyn. Allein dieſe Achtung, die wir einer ſolchen Perſon (eigentlich dem Geſetze, was uns ihr Beiſpiel vorhält) beweiſen, iſt nicht bloſse Bewunderung. Denn die Vernunft ſtellt uns dann die Geſchicklichkeit der Perſon muthmaſslich als Frucht der Cultur, folglich als Beiſpiel für uns vor (P. 137. M. II, 275.), ſ. Achtung, 7.

10. Achtung fürs moraliſche Geſetz iſt alſo die einzige und zugleich unbezweifelte moraliſche Triebfeder, ſo wie dieſes Gefühl auch auf keinen Gegenſtand aus einem andern Grunde gerichtet iſt, als lediglich um aus Pflicht zu handeln. Der Gang bei der Willensbeſtimmung durch dieſe Achtung fürs moraliſche Geſetz iſt nehmlich folgender: zuerſt beſtimmt das moraliſche Geſetz den Willen und ſchränkt die Neigungen ein, ſ. Achtung, 2. Dieſe Einſchränkung thut nun eine Wirkung auf das Gefühl, und bringt Empfindung der Unluſt hervor (4. u. 5.) Dieſe Wirkung des Geſetzes aufs Gefühl iſt bloſs Demüthigung, an der wir aber nicht die Kraft des reinen moraliſchen Geſetzes als Triebfeder, ſondern nur den Widerſtand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können. Weil aber daſ-

ſelbe Geſetz doch objectiv (d. i. in der Vorſtellung der reinen Vernunft) ein unmittelbarer Beſtimmungsgrund des Willens iſt, folglich dieſe Demüthigung nur relativ auf die Reinigkeit des Geſetzes ſtatt findet: ſo iſt die Herabſetzung der Anſprüche der moraliſchen Selbſtſchätzung (d. i. die Demüthigung auf der ſinnlichen Seite) eine Erhebung der moraliſchen Schätzung des Geſetzes ſelbſt, mit einem Worte, Achtung fürs Geſetz (3 — 6.) Denn wenn die Hinderniſſe einer Thätigkeit vermindert werden, ſo wird dieſe Thätigkeit ſelbſt befördert; nun vermindert die Vorſtellung des Geſetzes das Hinderniſs der Befolgung deſſelben, nehmlich die Einwirkung der ſinnlichen Triebfedern aufs Begehrungsvermögen, alſo befördert ſie den Gehorſam gegen das Geſetz. Die Anerkennung des moraliſchen Geſetzes aber iſt das Bewuſstſeyn einer Thätigkeit der moraliſchgeſetzgebenden Vernunft aus objectiven (d. i. in der Vorſtellung der reinen Vernunft liegenden) Gründen, die bloſs darum nicht ihre Wirkung in Handlungen äuſſert, weil ſubjective (d. i. im einzelnen Subject liegende, nehmlich pathologiſche) Urſachen ſie hindern. Alſo muſs die Achtung fürs moraliſche Geſetz auch als ſubjectiver Grund der Thätigkeit, d. i. als Triebfeder zur Befolgung deſſelben angeſehen werden. Aus dem Begriffe einer Triebfeder entſpringt der Begriff eines Intereſſe, welches eine Triebfeder des Willens bedeutet, ſofern ſie durch Vernunft vorgeſtellt wird, ſ. Intereſſe, inſonderheit 4. und Achtung, 3. Auf den Begriff eines Intereſſe gründet ſich auch der einer Maxime, ſ. auch Intereſſe, 4. Alle drei Begriffe aber (Triebfeder, Maxime und Intereſſe) gelten nur von endlichen Weſen, alſo nicht von Gott, ſ. Intereſſe, 1. Denn die ſubjective Beſchaffenheit des Willens Gottes ſtimmt mit dem objectiven Geſetze der moraliſchgeſetzgebenden Vernunft von ſelbſt überein, alſo kann es auch

für Gott keine subjectiven Gründe seiner Thätigkeit oder Triebfedern und keine subjectiven Handlungsregeln oder Maximen geben (P. 139. ff. M. II, 276.)

11. Es liegt etwas ganz Besonderes in der grenzenlosen Hochachtung des reinen moralischen Gesetzes, bei der gar kein Vortheil Einfluss hat. Und so stellt uns doch die moralischgesetzgebende Vernunft das moralische Gesetz auf, und nicht etwa als ein Mittel zur Beförderung unsers Vortheils. Dennoch macht die Stimme dieser Vernunft den kühnsten Frevler zittern, und nöthigt ihn, sich vor dem Anblicke des Gesetzes zu verbergen. Dieser Einfluss einer bloss intellectuellen Idee aufs Gefühl ist für die speculative Vernunft unergründlich, und es ist genug, dass man noch so viel *a priori* davon einsehen kann. Wäre dieses Gefühl pathologisch und also ein auf den innern Sinn gegründetes Gefühl der Lust, so würde man keine Verbindung derselben mit irgend einer Idee *a priori* entdecken können. Nun geht aber dieses Gefühl bloss auf das Praktische, und bringt dennoch ein Interesse an der Befolgung des Gesetzes hervor, welches wir das moralische nennen. Die Fähigkeit, ein solches Interesse am Gesetze zu nehmen (oder die Achtung fürs moralische Gesetz selbst) ist eigentlich das moralische Gefühl (P. 141. f. M. II, 277.). S. übrigens Pflicht, 3. und Legalität, 2.

12. Es ist von der grössten Wichtigkeit in allen moralischen Beurtheilungen, mit der äussersten Genauigkeit darauf Acht zu haben, aus welchem obersten Grunde das handelnde Subject handelt und handeln soll, oder auf das subjective Princip aller seiner Maximen, damit alle Moralität der Handlungen darin gesetzt werde, dass aus keinem andern obersten oder letzten Grunde gehandelt werden dürfe, als aus Pflicht, d. i. aus

Achtung fürs moralische Gesetz. Denn ist der letzte Grund Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen bewirken sollen, so sind die Handlungen ohne Moralität, obwohl darum noch nicht ohne Legalität. Für Menschen und alle erschaffene vernünftige Wesen ist die moralische Nothwendigkeit Nöthigung, d. i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht vorzustellen. Gleich als ob wir es jemals dahin bringen könnten, ohne Achtung fürs Gesetz, welche mit Furcht oder wenigstens Besorgniss vor Uebertretung verbunden ist, wie die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit, in den Besitz einer Heiligkeit des Willens (eine niemals zu verrückende Uebereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetz, bei welcher dasselbe nicht Gebot ist) zu kommen (P. 145. f. M. II, 280.). S. Heiligkeit.

15. Es ist sehr liebenswürdig, andern Menschen, aus Liebe zu ihnen, oder aus theilnehmendem Wohlwollen, Gutes thun. Eben so angenehm ist es, wenn Jemand aus Liebe zur Ordnung gerecht ist. Aber diese Liebe, dieses Wohlwollen ist noch nicht die Lebensregel, die unser Verhalten moralisch gut machen kann. Als Menschen, die unter vernünftigen Wesen leben, müssen wir unsere Handlungen von einem andern Standpuncte betrachten, den allgemeinen, folglich nothwendigen Willen aller in den unsrigen mit einschliessen und dies zum obersten Bestimmungsgrund unserer Handlungen machen. Da dies nun der Selbstsucht oft zuwider ist, die ganz etwas anders fordert, nehmlich unsre Neigungen, seien sie auch dem Willen aller, unsern eignen vernünftigen Willen mit eingeschlossen, entgegen, zum obersten Bestimmungsgrund unsrer Handlungen zu machen: so stehen wir unter einer Disciplin der Vernunft, und müssen in allen Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen. S. Ach-

tung, 11. (P. 146. M. II, 282.). S. ferner Achtung, 12. f., Gebot, 8. ff. und Schwärmerei, 2. ff.

14. Welches nun der Urſprung der Pflicht ſei, die nichts Beliebtes bei ſich führt, welche alle Verwandtſchaft mit Neigungen ſtolz ausſchlägt, und von welcher Wurzel abzuſtammen, die unnachlaſsliche Bedingung desjenigen Werths iſt, den ſich Menſchen allein ſelbſt geben können (M. II, 287. P. 154.), das findet man im Art. Perſonalität, 1. und Heiligkeit.

15. So iſt nun die ächte Triebfeder der reinen praktiſchen, d. i. der moraliſchgeſetzgebenden Vernunft beſchaffen. Sie iſt keine andere, als das reine moraliſche Geſetz ſelbſt, ſofern es uns die Erhabenheit unſrer eigenen überſinnlichen Exiſtenz ſpüren läſst. Sie wirkt im Menſchen ſelbſt, der ſich zugleich ſeines ſinnlichen Daſeyns und der damit verbundenen Abhängigkeit von ſeiner, in ſo fern durch die Einwirkung ſinnlicher Triebfedern afficirten, Natur bewuſst iſt, Achtung für ſeine höhere Beſtimmung. Ein Epikureér, der vernünftig iſt, und über das gröſste Wohl des Lebens nachdenkt, wird, wenn er die klügſte Wahl treffen will, ſich allerdings auch für das ſittliche Wohlverhalten erklären. Allein er verunreinigt durch ſeine Triebfeder (das gröſste Wohl) die moraliſche Geſinnung (ohne alle Beziehung auf Wohl um des Geſetzes willen daſſelbe befolgen) in ihrer Quelle, weil er bloſs moraliſch gut ſeyn will, um einen fröhlichen Lebensgenuſs zu haben. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuſs zu ſchaffen; ſie hat ihr eigenthümliches Geſetz und auch ihr eigenthümliches Gewicht (P. 158. M. II, 291.).

16. Im Art. Methode, 2. iſt geſagt worden,

dafs hier gezeigt werden soll, wie die bewegende Kraft der reinen Vorstellung der Tugend auch die mächtigste Triebfeder zum Guten sei. Dieses ist nun in den vorhergehenden Absätzen *a priori* gezeigt worden. S. auch den Art. Positivböse, 3. Jetzt wollen wir es nun noch durch Beobachtungen beweisen, die ein Jeder anstellen kann. Wenn man auf den Gang Acht giebt, den die Gespräche in gemischten Gesellschaften nehmen, d. i. in solchen, die nicht blofs aus Gelehrten und Vernünftlern, sondern aus Geschäftsleuten und Frauenzimmern bestehen: so bemerkt man, dafs die Unterredung gewöhnlich durch drei Stufen geht, s. Humanität, 7. Aufser dem Erzählen und Scherzen findet nehmlich noch eine Unterhaltung darin Platz, und diese ist das Räsonniren. Das Erzählen, wenn es solche Neuigkeiten betreffen soll, welche Interesse bei sich führen, wird bald erschöpft. Das Scherzen wird leicht schaal, weil sich der Witz nicht erzwingen läfst und ungesucht seyn mufs. Dann bleibt nur noch das Räsonniren übrig, das gemeiniglich gleich an die Reihe kömmt, wenn der erste Appetit nach Neuigkeiten befriedigt ist. Es ist also gemeiniglich schon einmal an der Reihe gewesen, ehe die Personen, welche die Gesellschaft ausmachen, die zum Scherzen nöthige Lebhaftigkeit erreicht hatten. Aus den angeführten Ursachen kömmt es aber immer wieder an die Reihe, und es unterhält am lebhaftesten, wenn es den sittlichen Werth dieser oder jener Handlung betrifft, dadurch der Charakter irgend einer Person ausgemacht werden soll. Ein Jeder ist dann äufserst grüblerisch und subtil, alles auszusinnen, was den Grad der Tugend in einer erzählten guten That vermindern und die Reinigkeit der Absicht bei derselben auch nur verdächtig machen kann. Dieses unterhält auch schon darum um so viel mehr, weil es schlechterdings unmöglich ist, selbst durch die angestrengteste Prüfung, völlig hinter

die geheimen Triebfedern einer Handlung zu kommen, weil die innern Principien derselben nicht erscheinen (M. II, 38. P. 26.). Man kann in diesen Beurtheilungen oft den Charakter der über Andere urtheilenden Personen selbst hervorschimmern sehen; denn einige suchen das Gute von dieser oder jener erzählten That wider alle kränkenden Einwürfe der Unlauterkeit und zuletzt den ganzen sittlichen Werth der Person wider den Vorwurf der Verstellung und geheimen Bösartigkeit zu vertheidigen, andere sinnen dagegen mehr auf Anklagen und Beschuldigungen. Doch kann man den letztern nicht immer die Absicht beimessen, die Tugend aus allen Beispielen der Menschen wegvernünfteln zu wollen, um sie dadurch zum leeren Namen zu machen; sondern es ist oft nur wohlgemeinte Strenge in Bestimmung des ächten sittlichen Gehalts. Dennoch kann man den Vertheidigern der Reinigkeit der Absicht in gegebenen Beispielen es mehrentheils ansehen, dass sie ihr gern auch den mindesten Fleck abwischen möchten, damit nicht alle menschliche Tugend endlich gar für ein blosses Hirngespinnst gehalten werde (P. 272. f. M. II, 371.).

17. Es ist zu bewundern, dass die Erzieher der Jugend von diesem Hange der Vernunft, in aufgeworfenen praktischen Fragen selbst die subtilste Prüfung mit Vergnügen anzustellen, nicht schon längst Gebrauch gemacht haben. Man sollte dazu einen blos moralischen Katechismus zum Grunde legen, und die Biographien alter und neuer Zeiten in der Absicht durchsuchen, um Beläge zu den vorgelegten Pflichten bei der Hand zu haben. Diese Beispiele müssten so gesammlet seyn, dass man in ihnen ähnliche Handlungen unter verschiedenen Umständen anträfe, die man mit einander vergleichen könnte. Dadurch könnten dann die Erzieher die moralische Beurtheilung ihrer Zöglinge in Thätigkeit setzen, und sie den mindern

oder grösern moralischen Gehalt der Handlungen bemerken lassen, welches selbst die frühe Jugend sehr interessirt, die zu aller Speculation sonst noch unreif ist. In der Beurtheilung des moralischen Gehalts der Handlungen Anderer hingegen ist sie sehr scharfsichtig, und diese hat auch ein grosses Interesse für sie, weil sie dadurch fühlt, dass ihre Urtheilskraft Fortschritte macht. Was aber das vornehmste ist, so können die Erzieher mit Sicherheit hoffen, dass diese öftere Uebung einen dauerhaften Eindruck der Hochschätzung der Tugend und der Verabscheuung des Lasters zurücklassen werde. Nur muss man die Jugend mit Beispielen sogenannter edler (überverdienstlicher) Handlungen verschonen, und alles blos auf Pflicht und den Werth zurückführen, den ein Mensch sich in seinen eigenen Augen durch das Bewusstseyn der Erfüllung seiner Pflichten geben kann und soll (P. 275. f. M. II, 372.). S. übrigens Sittlichkeit, 2.

18. Man fängt endlich in unsern Zeiten an einzusehen, dass mit schmelzenden, weichherzigen Gefühlen über das Gemüth nichts auszurichten ist. Auch die Zeit der hochfliegenden Gefühle wird vorübergehen. Diese letzteren blähen auf, jene aber machen das Herz eher welk, als stark. Es ist daher der menschlichen Unvollkommenheit und dem Fortschritte im Guten weit angemessener, dem Gemüth die Pflicht trocken und ernsthaft vorzustellen. Kindern Handlungeu als edle, grossmüthige, verdienstlich zum Muster vorzustellen, ist vollends zweckwidrig. Man verfehlt dadurch seine Absicht ganz, die Kinder durch Einflössung eines Enthusiasmus für solche Handlungen einzunehmen. Denn da sie noch in der Beobachtung der gemeinsten Pflicht so weit zurück sind, und diese noch nicht einmal richtig beurtheilen können, so heisst das so viel, als sie bei Zeiten zu Phantasten zu machen. Es thut aber auch bei belehrtern und

erfahrnern Menschen keine ächte moralische Wirkung aufs Herz (P. 280. M. II, 374.).

19. Alle Gefühle müssen in dem Augenblicke ihrer Heftigkeit wirken, sonst thun sie nichts. Dies ist besonders mit denen der Fall, die ungewohnte Anstrengung bewirken sollen. Wenn diese verbrauset sind, so werden sie sicherlich keine Wirkung mehr thun. Denn sobald diese Gefühle vorüber sind, so verfällt das Herz in seine vorige Mattigkeit und kehrt natürlicherweise zu seiner gemäfsigten Lebensbewegung, die es von Natur hat, zurück. Denn das Herz wird durch solche Gefühle blofs gereizt, aber nicht gestärkt. Grundsätze müssen auf Begriffen errichtet werden, auf aller andern Grundlage können nur Anwandelungen zu Stande kommen, die der Person keinen moralischen Werth, ja nicht einmal eine Zuversicht auf sich selbst verschaffen können, ohne die doch das Bewufstseyn seiner moralischen Gesinnung und eines solchen Charakters (das höchste Gut im Menschen) gar nicht statt finden können. Wenn nun diese Begriffe auf den Willen wirken sollen, so mufs man damit nicht bei den objectiven Gesetzen der Sittlichkeit stehen bleiben, sondern sie müssen im Verhältnifs auf den einzelnen Menschen betrachtet werden. Mit einem Worte, das moralische Gesetz verlangt Befolgung aus Pflicht, nicht aus Vorliebe (P. 280. f. M. II. 375.). S. Handlung, 8, Gang, 2. und Methode, 3.

20. In diesem und den so eben angeführten Artikeln sind die allgemeinsten Maximen angegeben, nach welchen man die Jugend zur Moralität bilden und üben sollte. Die Mannigfaltigkeit der Pflichten für jede Art dieser Bildung und Uebung erfordert aber besondere Bestimmungen, und mufs in einer ausführlichen Methodenlehre der Moral weiter ausgeführt werden. Kant hat

nur erst die Grundzüge dazu angegeben, weil die Critik der praktischen Vernunft nur eine Vorübung zur Moral ist (P. 288. M. II, 380.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Vorr. S. 26. — I. Th. I. B. III. Hauptst. S. 126. ff. — II. Th. S. 272. ff.

Tugend,

ἀρετη, *fortitudo moralis*, *virtus*, *vertu*. Man nennt die Sicherheit des ins Unendliche gehenden Progressus der Maximen eines Menschen zur Heiligkeit, und die Unwandelbarkeit derselben zum beständigen Fortschreiten, Tugend (P. 58.), s. Heiligkeit. Es wird die Tugend = + a, als Stärke des Vorsatzes in Erfüllung der Pflicht, der Untugend oder moralischen Schwäche = o, als einem Mangel an moralischer Stärke, und dem Laster oder der negativen Tugend = — a, als vorsetzlicher oder zum Grundsatz gewordener Uebertretung der Pflicht, entgegengesetzt, s. Laster, 3. f. Wenn man nehmlich nicht sicher ist, dass man im Fortschritt der Maximen zur Heiligkeit beharren werde, so ist dieser innere Zustand Untugend. Ist man aber sicher, dass man im Rückschritt der Maximen von der Heiligkeit beharren werde, so ist dieser Zustand Laster. Weder bei der Tugend noch dem Laster ist die Vollendung möglich, denn im erstern Falle wäre die Heiligkeit erreicht, welches nicht möglich ist, weil sonst alle Sinnlichkeit verschwunden seyn müsste, welches, da sie zu den Anlagen in unserer Natur gehört, unmöglich ist; im letztern Falle aber müsste selbst die Anlage zur Sittlichkeit erloschen seyn, welches wieder unmöglich ist, indem eine Naturanlage nicht erlöschen kann, und der Mensch auch dann gänzlich aufhö-

ren müfste moralifcher Natur und der Zurechnung fähig zu feyn. Der Zuftand der Untugend aber ift unter den Menfchen der gewöhnliche (P. 58. T. 10.). S. Poftulat, 3., Progreffus, 2., Heiligung, Chriftenthum etc. S. 761. 3. f., u. Pflicht, ethifche.

2. Man nennt auch wohl die Würdigkeit glücklich zu feyn Tugend, f. Gut, höchftes, 4. ff. Auch kann man fagen: die Tugend ift das Bewufstfeyn des Vermögens einer reinen praktifchen Vernunft durch die That (P. 213.). Denn ein folches Bewufstfeyn ift zugleich ein Bewufstfeyn der Obermacht über unfre Neigungen, welches uns eben der Glückfeligkeit würdig macht. Ja diefes Bewufstfeyn bringt fogar Zufriedenheit in uns hervor, welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit unfrer Perfon ift, welche aber weder Glückfeligkeit noch Seligkeit heifsen kann. Denn zur Glückfeligkeit gehört der pofitive Beitritt eines Gefühls, und Seligkeit ift gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfniffen (P. 213. f.), f. Zufriedenheit, Glückfeligkeit, 10. 17. f., u. Pofitiv Böfe, 6.

3. Tugend als Phänomenon und Noumenon findet man erklärt im Art. Gnadenwirkung, 4. Man fieht den Unterfchied zwifchen Tugend, Frömmigkeit und Gottfeligkeit im Art. Frömmigkeit. Die fittlich gute Gefinnung in uns wird darum mit dem lateinifchen Wort *virtus*, welches eigentlich fo viel als Tapferkeit (*fortitudo*) heifst, benannt, weil die Tugend gleichfam eine moralifche Tapferkeit ift; denn Tapferkeit ift das Vermögen und der überlegte Vorfatz, einem ftarken aber ungerechten Gegner Widerftand zu thun, die Tugend ift aber das Vermögen und der überlegte Vorfatz, dem ftarken und ungerechten Gegner

unſrer ſittlichen Geſinnung in uns Widerſtand zu thun (T. 4.). Die Tugendlehre lehrt uns daher die innere Freiheit gegen den innern Feind, die Rechtslehre die äuſsere Freiheit gegen den äuſsern Feind derſelben vertheidigen, die allgemeine Pflichtenlehre aber umfaſst dieſe beiden Theile (T. 3. f.). Das Wort Tugend ſtammt von taugen, Untugend von zu nichts taugen (T. 21.), gerade wie das griechiſche Wort ἀρετη von ἀρω, paſſen, herkommt, und eigentlich die Tauglichkeit zu einer Beſtimmung bedeutet (ſ. Schneiders griech. Handwörterbuch, Art. ἀρετη.).

4. Tugend iſt aber nicht bloſs (wie Wolff in den Grundſ. des Natur- und Völkerrechts, I. Th. 3. H. §. 85. S. 53. u. *Phil. pract. univ. P. I.* §. 321. lehrt) für eine Fertigkeit (*habitus*) und (wie die Preisſchrift des Hofpred. Cochius ſich ausdrückt) eine lange Gewohnheit moraliſch guter Handlungen zu erklären. Denn wenn dieſe Gewohnheit nicht eine Wirkung feſter und immer mehr geläuterter Grundſätze iſt, ſo iſt ſie weder auf alle Fälle gerüſtet, noch vor der Veränderung hinreichend geſichert (T. 9. f.). S. Fertigkeit, 4. Vielmals wird auch Schwäche, welche das Wageſtück eines Verbrechens abräth, für Tugend (die doch den Begriff von Stärke giebt) gehalten; und viele haben nur das Glück gehabt, den Verſuchungen entgangen zu ſeyn und haben darum ein langes ſchuldloſes Leben geführt (T. 25.). Man kann gar wohl ſagen: der Menſch ſei zur Tugend, als einer moraliſchen Stärke, verbunden Das Vermögen der Ueberwindung aller der Moralität ſinnlich entgegenwirkenden Antriebe kann und muſs zwar ſchlechthin vorausgeſetzt werden, denn ohne dieſes Vermögen würde dieſe Ueberwindung entweder nicht möglich, oder doch mechaniſch, im letztern Fall ohne Freiheit und Zurechnung, d. i. nicht moraliſch ſeyn. Allein

demungeachtet ist doch dieses Vermögen etwas, was erworben werden muss. Denn es ist eine Stärke, die man dadurch erlangen muss, dass die moralische Triebfeder (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Uebung, erhoben wird (T. 33.).

5. Tugend bedeutet also eine moralische Stärke des Willens (T. 46.). Aber dies erschöpft noch nicht den Begriff. Denn eine solche Stärke könnte auch einem heiligen, d. i. übermenschlichen, Wesen zukommen, in welchem kein hindernder Antrieb dem Gesetze seines Willens entgegen wirkt. Ein solches heiliges Wesen ist also dasjenige, welches alles, was dem Gesetze gemäss ist, gern thut. Tugend ist folglich die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht (T. 46.), s. Pflicht, 3. u. Laster 13. In dem Besitz der Tugend ist der Mensch also allein frei, gesund u. s. w. Er kann sie weder durch Zufall, noch Schicksal einbüssen, weil er sich selbst besitzt (T. 47.).

6. Die Anthropologie, welche lehrt, dass die Menschen in der Erfahrung (der Mensch als Phänomen) eben nicht tugendhaft sind, kann der Anthroponomie, welche lehrt, wie das Ideal der Menschheit, vermöge der unbedingt gesetzgebenden Vernunft, in ihrer moralischen Vollkommenheit (der Mensch als Noumen), beschaffen ist, keinen Abbruch thun, und wiewohl die Tugend (in Beziehung auf Menschen, nicht aufs Gesetz) auch hin und wieder verdienstlich heissen und einer Belohnung würdig seyn kann, so muss sie doch ihr eigener Zweck und ihr eigener Lohn seyn (T. 47.).

7. Die Tugend wird also vorgestellt, nicht

wie der Mensch die Tugend besitzt, sondern als ob die Tugend den Menschen besitze. Denn sonst würde es so aussehen, als ob der Mensch noch die Wahl gehabt hätte, wozu er alsdann noch einer andern Tugend bedürfen würde, um die Tugend jeder andern angebotenen Waare vorzuziehen. In dieser Bedeutung giebt es denn auch allerdings nur Eine Tugend, so wie nur Ein Laster. S. auch Sittlichkeit.

Es giebt nicht mehr als Eine Tugend
Und als ein Laster neben ihr.
Hast du den Vorsatz nicht, nach allen heil'gen Pflichten
Dich in und ausser dir zu richten,
So prange hier und da mit guter Eigenschaft;
Dein Herz ist doch nicht tugendhaft.

So oft du's wagst, nur Eins von den Gesetzen,
Weil es dein Herz verlangt, mit Vorsatz zu verletzen.,
So schwächst du aller Tugend Kraft,
Und wirst bei hundert guten Thaten,
Die Hoffnung oder Furcht, Ruhm und Natur dir rathen,
Doch, eh' du's glaubst, bald gänzlich lasterhaft!

8. Man kann die Bedeutung des Worts Tugend, so wie wir es jetzt erklärt haben, die subjective Bedeutung nennen, weil es eine Beschaffenheit des Subjects der Moralität bedeutet. Objectiv kann jede Pflicht sowohl, als auch die ihr angemessene, oder gar aus derselben geschehene Handlung, Tugend (*virtus derivativa*) genannt werden. Es erhellet hieraus, dass eine Mehrheit der Tugenden in objectiver Bedeutung sich denken lässt, welches nichts anders heisst, als sich verschiedene moralische Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip der

Tugend geleitet wird (T. 48.). S. auch Lafter, 7. Wenn man aber das moralifche Vermögen des Selbftzwanges Tugend, die Pflichten, welche das moralifche Gefetz vorfchreibt, Tugenden nennt: fo thut man beffer, dafs man den aus der Gefinnung der Pflicht (der Achtung fürs moralifche Gefetz) entfpringenden Handlungen den Namen der Tugendhandlungen giebt. S. Pflicht, ethifche.

9. Wahre Tugend ift erhaben, und zwar unter allen moralifchen Eigenfchaften fie allein. Sie heifst aber wahre Tugend im Gegenfatz gegen gewiffe mit der Tugend harmonirende gute fittliche Qualitäten, die aber darum doch eigentlich nicht zur tugendhaften Gefinnung gezählt werden können. Man kann gewifs die Gemüthsfaffung nicht tugendhaft nennen, die zwar gleiche Handlungen mit der Tugend hervorbringt, deren Grund aber feiner Natur nach den allgemeinen Regeln der Tugend auch öfters widerftreiten kann. Eine gewiffe zum warmen Gefühl des Mitleids geftimmte Weichmüthigkeit zeigt eine gütige Theilnehmung an dem Schickfale andrer Menfchen an, worauf Grundfätze der Tugend gleichfalls hinausführen. Denn wenn diefes Gefühl den Mitleidigen bewegt, einem Nothleidenden mit dem aufzuhelfen, womit der Mitleidige feine Schulden bezahlen follte, fo kann offenbar die Handlung aus keinem tugendhaften Vorfatze entfpringen. Es ift auch nicht möglich, dafs unfer Bufen vor Antheil an jedes Menfchen Schickfal von Zärtlichkeit auffchwelle, und bei jeder fremden Noth in Wehmuth fchwimme, fonft würde der Tugendhafte unaufhörlich in mitleidigen Thränen fchmelzend bei aller diefer Gutherzigkeit gleichwohl nichts weiter als ein wehmüthiger Müffiggänger werden (S. II, 306. ff.). Bei näherer Erwegung findet man, dafs fo liebenswürdig auch die mitleidige Eigenfchaft feyn mag, fie doch die Würde

der Tugend nicht an ſich habe (S. II, 308 *), ſ. Herz, gutes. Ein eben ſo liebenswürdiges Gefühl, aber noch nicht die Grundlage einer wahren Tugend, iſt die Gefälligkeit. Sie iſt ſo gar keine Tugend, daſs alle Laſter daraus entſpringen können (S. II, 308. f.). Demnach kann wahre Tugend nur auf Grundſätze gepfropft werden, die Allgemeinheit haben. Nur indem man dieſen Grundſätzen ſeine beſondere Neigung unterordnet, können auch unſre gütigen Triebe den edlen Anſtand zuwege bringen, der die Schönheit der Tugend iſt (S. II, 309. f.). Aus Rückſicht auf die Schwäche der menſchlichen Natur hat die Vorſehung dergleichen hülfeleiſtende Triebe als Supplemente der Tugend in uns gelegt, die einige auch ohne Grundſätze zu ſchönen Handlungen bewegen. Mitleid und Gefälligkeit ſind Gründe von ſchönen Handlungen, die vielleicht durch das Uebergewicht eines gröbern Eigennutzes insgeſammt würden erſtickt werden, allein nicht unmittelbare Gründe der Tugend. Da ſie aber durch die Verwandtſchaft mit der Tugend geadelt werden, ſo erwerben ſie auch ihren Namen. Man kann ſie daher adoptirte Tugenden nennen, die auf Grundſätzen beruhende aber, ächte oder wahre Tugend. Jene ſind ſchön und reizend, dieſe allein iſt erhaben und ehrwürdig (S. II, 310.), ſ. Herz, edles. Dieſe adoptirten Tugenden haben gleichwohl mit den wahren Tugenden groſse Aehnlichkeit, indem ſie das Gefühl einer unmittelbaren Luſt an gütigen und wohlwollenden Handlungen enthalten (S. 310. f.). Was aus dem Antriebe der Ehre geſchieht, iſt nicht im mindeſten tugendhaft, weswegen auch ein Jeder, der auf den Ruf der Tugend Anſpruch macht, den Bewegungsgrund der Ehrbegierde ſorgfältig verhehlt. Es iſt auch dieſe Neigung nicht einmal ſo nahe wie die Gutherzigkeit der ächten Tugend verwandt, weil ſie bloſs durch den in fremde Augen

fallenden Anſtand der Handlungen bewegt werden kann. Man kann daher das Tugendähnliche, was durch das Gefühl der Ehre veranlaſst wird, den Tugendſchimmer nennen (S. II, 311. f.). Die ächte Tugend aus Grundſätzen hat etwas an ſich, was am meiſten mit der melancholiſchen Gemüthsfaſſung im gemilderten Verſtande zuſammen zu ſtimmen ſcheint (S. II, 313.). In dem ſanguiniſchen Temperamente werden wir die beliebten Eigenſchaften zu ſuchen haben, die K. adoptirte Tugenden nennt (S. II, 313.).

Tugendlehre,

ſ. Moral, 3. ff. u. Pflicht, ethiſche.

Tugendmaxime,

maxima virtutis, maxime de la vertu. Wenn die Autonomie der praktiſchen Vernunft auch ſubjectiv iſt, und folglich ein Menſch nach der Maxime handelt, das moraliſche Geſetz ſeiner eigenen Vernunft um dieſes Geſetzes willen zu befolgen, ſo heiſst das die Tugendmaxime. Die Tugendmaxime beſteht alſo darin, daſs uns nicht etwa das Verhalten anderer Menſchen, oder ſonſt etwas anderes, ſondern lediglich das moraliſche Geſetz ſelbſt, alſo die Pflicht, zur Triebfeder unſrer Handlungen diene (T. 167.). S. Maxime.

Tugendpflicht,

ſ. Pflicht, ethiſche.

Tugendſtolz,

arrogantia moralis, arrogance morale. Die

Ueberredung von der Gröſse ſeines moraliſchen Werths, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem moraliſchen Geſetz (T. 94.).

Tugendverpflichtung,

obligatio ethica, *obligation morale*. Die Nöthigung ſeiner ſelbſt zur Handlung aus Achtung fürs Geſetz; oder die Unterwerfung ſeiner ſelbſt unter das unbedingt gebietende Geſetz ſeines eigenen freien Willens. Dieſe Nöthigung iſt das Formale im Princip der Pflicht, d. i. die Geſetzmäſsigkeit der Tugendhandlung. Die Tugendpflichten ſelbſt ſind aber das Materiale oder das, was der Tugendhandlung zugleich einen Zweck giebt, oder ſie zweckmäſsig macht. Die Tugendverpflichtung iſt alſo von der Tugendpflicht in objectiver Bedeutung wohl zu unterſcheiden, da ſie hingegen die Tugendpflicht in ſubjectiver Bedeutung ſelbſt iſt. Die Tugendpflicht in objectiver Bedeutung iſt ein Zweck, der zugleich Pflicht iſt; die Tugendverpflichtung aber iſt die Achtung für das Geſetz, inſofern ſie für mich Triebfeder iſt, jenen Zweck eben darum zu dem meinigen zu machen, weil es eine Pflicht iſt. Daher giebt es nur Eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten; weil es zwar viel Gegenſtände giebt, die für uns Zwecke ſind, welche zu haben zugleich Pflicht iſt, aber nur Eine tugendhafte Geſinnung. Sie iſt der einzig moraliſchgute ſubjective Beſtimmungsgrund (die ächte moraliſche Triebfeder, die einzige Tugendmaxime), unſre Pflicht zu erfüllen, welcher ſich aber ſowohl über Rechtspflichten, als über Tugendpflichten erſtreckt, obwohl die erſtern darum nicht Tugendpflichten heiſsen können (T. 55.).

Typus,

τυπος, *typus*, *type*. K. bezeichnet mit dem Namen Typus des Sittengesetzes das Naturgesetz, welches seiner Form nach von dem Verstande einer Maxime zum Behuf der Urtheilskraft untergelegt wird, um die Maxime nach sittlichen Principien zu beurtheilen (P. 122. 123.). Es ist ein griechisches Wort, das Vorbild bedeutet. Der Typus ist eigentlich das für das moralische Gesetz, was das Schema für die Kategorie ist, er macht die Anwendung des moralischen Gesetzes auf Gegenstände der Sinnenwelt möglich, oder macht es thunlich, die Handlungen, als Erscheinungen in der Sinnenwelt, unter das Sittengesetz, das doch etwas intelligibeles ist, zu subsumiren; oder sie für solche zu erkennen, die das Sittengesetz gebietet, verbietet oder erlaubt; z. B. ob es geboten sei, in gewissen Fällen einem Menschen das Leben zu nehmen, ob es verboten sei, sich irgend einmal zu betrinken, ob es erlaubt sei, den Geschlechtstrieb auch ausser der Ehe zu befriedigen oder im Concubinat zu leben.

2. Die Begriffe des Guten und Bösen bestimmen dem Willen zuerst ein Object, d. i. erst muss ich eine Handlung für gut oder böse erkennen, ehe ich sie wollen oder verwerfen kann. Diese Begriffe stehen aber selbst unter einer praktischen Regel der Vernunft, welche den Willen in Ansehung seines Gegenstandes *a priori* bestimmt, wenn sie reine Vernunft ist. Wollen wir nun eine solche praktische Regel der Vernunft wirklich anwenden, so müssen wir wissen, ob eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall sei, der unter der Regel stehe. Denn es kann auch Fälle geben, wo die Regel gar nicht

anwendbar iſt und von denen die Regel gar nicht gilt. Dies zu beſtimmen, dazu gehört praktiſche Urtheilskraft. Dieſe muſs das, was in der Regel allgemein geſagt wurde, auf eine Handlung *in concreto* anwenden. Nun betrifft aber eine praktiſche Regel der reinen Vernunft

a) als praktiſch, die Exiſtenz eines Gegenſtandes (nehmlich die Exiſtenz einer Handlung in der Sinnenwelt);

b) ſoll ſie, als praktiſche Regel der reinen Vernunft, den Willen unabhängig von allem Empiriſchen beſtimmen.

Hier ſcheint alſo etwas Widerſinniſches ſtatt zu finden; die Idee des Sittlichguten iſt durch reine Vernunft gegeben, ſie iſt etwas Ueberſinnliches, und kann alſo weder durch Sinne angeſchauet werden, noch in der Handlung, als einer Erſcheinung, enthalten ſeyn; und doch ſoll nach derſelben, ohne daſs das Empiriſche den Willen beſtimmt, gehandelt werden, obwohl alle möglichen Handlungen nur empiriſch ſind. Wie kann denn alſo eine Regel, die ſich gar nicht um die Beſchaffenheit des Empiriſchen bekümmert, ſondern völlig davon abſtrahirt, dennoch darauf angewendet werden? Soll nehmlich der Fall im Empiriſchen angegeben werden, von welchem die Regel gilt, ſo muſs ja doch das Empiriſche eine ſolche Beſchaffenheit haben, daſs ich ſagen kann, das iſt eine empiriſche Handlung, die geſchehen ſoll, und das iſt eine, die nicht geſchehen ſoll. Und doch ſoll von aller Beſchaffenheit der empiriſchen Handlung abſtrahirt werden? S. Gutes, 11. In Anſehung der Subſumtion des zur Erkenntniſs gegebenen Empiriſchen unter die reinen Verſtandesbegriffe helfen die Schemate derſelben Schwierigkeit ab, ſ. Schema. Es muſs alſo gezeigt werden, wie Geſetze der **Freiheit**

auf Handlungen in der Natur angewandt werden können, s. Gutes, 11 (P. 119. f. M. II, 261.).

3. Hier eröffnet sich nun für die reine praktische Urtheilskraft eine günstige Aussicht, die bei der reinen speculativen Urtheilskraft nicht statt fand. Es ist nehmlich bei der Beurtheilung, ob eine nur in der Sinnenwelt mögliche Handlung, z. B. einen Menschen todt zu schlagen, unter einem reinen praktischen Gesetze stehe, d. i. sittlichgut, oder böse, oder erlaubt sei, gar nicht die Frage, ob die Handlung, als Begebenheit in der Sinnenwelt, möglich sei, z. B. ob ich auch werde die Kräfte, die Gewandtheit u. s. w. dazu haben, oder ob man mir nicht zuvorkommen und mich selbst darüber todt schlagen werde. Diese Frage gehört gar nicht für die Beurtheilung nach sittlichen Grundsätzen, sondern für die Beurtheilung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, nach dem Gesetze der Causalität; denn was für wirkende Ursachen nöthig sind, um den gewaltsamen Tod eines Menschen zu bewirken, wie ich ihm am besten werde beikommen können, in welcher Kunst die Banditen in Italien viel Kenntniſs, Geschicklichkeit und Erfahrung haben sollen, das hat mit der Frage, ob es nach der Moral erlaubt sei oder nicht, eine solche Handlung zu begehen, gar nichts zu thun. Bei der ersten Frage kömmt alles auf den Begriff der Ursache an, der ein reiner Verstandesbegriff ist; dieser hat sein Schema an der Folge der Begebenheiten in der Zeit, insofern sie einer Regel unterworfen und folglich nothwendig sind; denn wenn nur der Bravo erst das Herz trifft, so muſs der Tod des ihm Bezeichneten erfolgen. Die physische Causalität gehört unter die Naturbegriffe, deren Schema die transscendentale Einbildungskraft entwirft, s. Einbildungskraft, 3. Hier ist es aber um das Schema eines Gesetzes zu

thun, weil die Willensbeſtimmung durchs Geſetz allein den Begriff der Cauſalität an ganz andere Bedingungen bindet, als an die der Naturverknüpfung (P. 121. M. II, 262.).

4. Das Naturgeſetz iſt ein ſolches, dem die Gegenſtände ſinnlicher Anſchauung, als ſolche, unterworfen ſind, d. h. es beſtimmt *a priori*, wie dieſe Gegenſtände für die Erkenntniſs durch Anſchauung beſchaffen ſeyn müſſen, ſo daſs uns gar keine andern Gegenſtände in der Anſchauung vorkommen können, als nur ſolche, die dieſe Beſchaffenheit haben. Einem ſolchen Naturgeſetz muſs aber ein Schema correſpondiren. Dieſes Schema iſt ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft, den reinen Verſtandesbegriff, (z. B. Urſache), den das Geſetz (z. B. alle Veränderung muſs eine Urſache haben) beſtimmt (daſs es z. B. die Urſache als nothwendig für alle Veränderung erklärt), den Sinnen *a priori* darzuſtellen, (indem ſie z. B. die Urſache als vor jeder Veränderung nothwendig vorhergehend darſtellt). S. Schema, 7. Dem Geſetze der Freiheit aber kann nicht ein ſolches Schema zum Behuf ſeiner Anwendung *in concreto* untergelegt werden, ſondern der Verſtand (nicht, wie bei dem Schema, die Einbildungskraft) legt einer Idee der Vernunft (dem Sittengeſetz) ein Geſetz unter, das an Dingen *in concreto* dargeſtellt werden kann, welches nur mit einem Naturgeſetze möglich iſt, (P. 121. f. M. II, 263.).

5. Die Regel der Urtheilskraft, nach welcher ſie einen Fall *in concreto* beurtheilt, ob er dem Sittengeſetz nach geboten oder verboten oder erlaubt ſei, iſt alſo dieſe: Frage dich ſelbſt, ob du die phyſiſche Nothwendigkeit der Handlung nach einem Naturgeſetz wollen kannſt. Gebietet z. B. das Sittengeſetz, einen Menſchen, der uns beleidigt hat, zu tödten? Um dies zu beurtheilen,

verſetze man ſich in Gedanken in eine ſolche Natur, wo man gar nicht anders könnte, man müſste jeden Menſchen tödten, der einen beleidigt hätte. Es iſt nun die Frage: ob man eine ſolche Natur wollen kann? Die Antwort iſt offenbar: Nein. Denn in einer ſolchen Natur würde man ja ſelbſt ſeines Lebens nicht ſicher ſeyn. Nach dieſer Regel beurtheilt auch wirklich Jedermann die Handlungen, wenn er unterſuchen will, ob ſie ſittlichgut oder böſe ſind. So ſagt man: wenn nun ein Jeder betrügen müſste, ſobald es ſein Vortheil wäre; könnteſt du wohl wollen dich in einer ſolchen Natur der Dinge befinden? Ich würde dann auch jederzeit und überall betrogen werden, und das kann ich nicht wollen. Eine ſolche durch den Verſtand als Naturgeſetz gedachte Regel iſt ein Typus, der zur Beurtheilung dient, nach welchen Maximen man handeln ſoll, wenn man ſittlichgut handeln will. Wenn nehmlich die Maxime, nach welcher man handeln will, nicht ſo beſchaffen iſt, daſs ich ſie zu einem Naturgeſetz wollen kann, ſo iſt ſie auch ſittlichunmöglich, ſ. Maxime, 6. So urtheilt ſelbſt der gemeinſte Verſtand, denn das Naturgeſetz liegt allen ſeinen gewöhnlichſten Urtheilen immer zum Grunde. Er hat es alſo jederzeit bei der Hand, nur daſs er in Fragen über die Sittlichkeit der Handlung das Naturgeſetz bloſs zum Typus eines Geſetzes der Freiheit macht (P. 122. f. M. II, 264.).

6. Es iſt alſo auch erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligibeln Natur zu gebrauchen. Nur muſs man nicht auch die Anſchauungen der Sinnenwelt, und was von dieſen abhängig iſt, auf die intelligibele Natur übertragen wollen. Es kommt hier bloſs auf die Form der Geſetzmäſsigkeit überhaupt an, die die Handlungen ſowohl als Wirkungen in der Sinnenwelt, als auch als ſittlichgute Handlungen haben können, nur muſs dieſe Gleichartigkeit bloſs

dazu gebraucht werden, das Sittengesetz bestimmt anzuwenden, aber nicht etwa dazu, den Willen dadurch zu bestimmen. Denn Gesetze, als solche, sind in so fern einerlei, obwohl ihr Bestimmungsgrund sehr verschieden seyn kann (P. 124. M. II, 265.).

7. Von allem Intelligibeln hat schlechterdings nichts als, erstens, vermittelst des moralischen Gesetzes, die Freiheit Realität, d. h. alle Ideen, die sich die Vernunft denken muss, haben keine Gegenstände in der Sinnenwelt, und von dem Daseyn solcher Gegenstände, die ausser der Sinnenwelt sich befinden, können wir uns nicht überzeugen, da sie nicht in der Zeit vorhanden seyn müssten, und wir uns ein Daseyn ausser der Zeit nicht einmal vorstellen können. Nur die Freiheit des Willens, die zwar in der Sinnenwelt, in der alles nothwendig ist, und also auch der Wille in der Erfahrung als nicht frei, sondern gänzlich von auf ihn wirkenden Ursachen (z. B. den Naturtrieben) abhängig, erkannt werden muss, ist etwas intelligibeles, übersinnliches oder nur durch Vernunft denkbares, was wir durchaus als etwas Wirkliches annehmen müssen. Denn da es ein moralisches Gesetz, d. i. ein solches giebt, was Unabhängigkeit von allen solchen wirkenden Ursachen, denen wir nicht widerstehen können, fordert, und andere giebt es nicht in der Sinnenwelt, so müssten wir diesem moralischen Gesetz entsagen, d. i. allen Unterschied zwischen den menschlichen Handlungen und allen Werth derselben ableugnen, wenn wir nicht den freien Willen für etwas Wirkliches, obwohl ganz unbegreifliches Uebersinnliches annehmen wollten. Eben so ist es, zweitens, auch mit allen andern intelligibeln Gegenständen (Gott und Unsterblichkeit), auf welche uns die Vernunft, nach Anleitung jenes Gesetzes, führt. Diese intelligibeln Gegenstände haben aber freilich für uns keine

Realität weiter, als zum Behuf des moralischen Gesetzes und des Gebrauchs der reinen praktischen Vernunft. Allein eben darum ist nun diese Vernunft auch berechtigt und benöthigt, die reine Verstandesform der Natur zum Typus der Urtheilskraft zu gebrauchen. Das, was also im vorhergehenden Absatz ist gesagt worden, soll nur verhüten, dass das, was zur Typik der Begriffe, d. i. zur Möglichkeit ihrer Anwendung in der Sinnenwelt, vermittelst der Verstandesformen derselben, gehört, nicht zu den Begriffen selbst gezählt werde, als gäbe es etwa in der übersinnlichen Welt eine solche Nothwendigkeit, oder als könnten wir nun die Beschaffenheit derselben dadurch erkennen. Diese Typik der Urtheilskraft bewahrt vor dem Empirismus der praktischen Vernunft, der die praktischen Begriffe blofs in Erfahrungsfolgen setzt. Diese Erfahrungsfolgen, in der Antwort auf die Frage, was würde daraus für dich entstehen und kannst du das um deines eigenen Vortheils willen wollen, dass es allgemeine Naturgesetze gäbe, nach welchen so etwas erfolgen müsste, können allerdings zum angemessenen Typus für das Sittlichgute dienen, aber das Sittlichgute besteht doch darum nicht in diesen Folgen. Ich kann fragen: was würde daraus entstehen, wenn die oder die Maxime Naturgesetz wäre, und kannst du diese Folgen und also ein solches Naturgesetz wollen; aber diese Folgen sollen und müssen mich darum nicht bestimmen, darnach zu handeln, sondern sie lehren mich nur das allgemeine Gesetz in Anwendung auf einen concreten Fall; aber dass ich nach allgemeinen Freiheitsgesetzen handeln will, das allein bestimmt meinen Willen, s. Rationalismus, 4. Diese Typik bewahrt aber auch vor dem Mysticismus der praktischen Vernunft, welcher das Symbol zum Schema macht, z. B. das Symbol eines Reichs Gottes nach Freiheitsgesetzen für eine wirkliche Verstandesanschauung (Schema des Ver-

ſtandes) eines Gegenſtandes von dieſer Beſchaffenheit in der überſinnlichen Welt hält. Dem Gebrauch der moraliſchen Begriffe iſt bloſs der Rationalismus der Urtheilskraft angemeſſen, der von der ſinnlichen Natur nichts weiter nimmt, als was auch reine Vernunft für ſich denken kann, d. i. die Geſetzmäſsigkeit, ſ. Rationalismus, 4. Indeſſen iſt die Verwahrung vor dem Empirismus der praktiſchen Vernunft viel wichtiger, als die vor dem Myſticismus (P. 124. ff. M. II, 266.).

U.

Uebel,

Weh, Schmerz, *κακον*, *malum*, *mal.* Wenn wir einen Gegenſtand darum verabſcheuen, weil wir ihn auf unſern Zuſtand der **Unannehmlichkeit**, des **Schmerzes**, oder nur in ſo fern wir ihn auf unſere Sinnlichkeit und das Gefühl der Unluſt, das er bewirkt, beziehen, ſo nennen wir ihn ein **Uebel**. So ſind heftige Gichtſchmerzen *) etwas, das uns ſehr foltert, und folglich ein Uebel; denn das Geſchrei des **Leidenden** dabei beweiſet, daſs er ſie verabſcheuet, weil ſie ihm ſehr unangenehm, ſehr empfindlich ſind. Sie heiſsen aber bloſs darum ein Uebel, inſofern ſie von dem Leidenden auf ſeine Sinnlichkeit bezogen werden, und ihm ein Gefühl der Unluſt verurſachen (P. 105, f.). In Anſehung der **Uebel (Schmerzen)** ſteht der Menſch (ſo wie alle Sinnenweſen) unter dem Geſetze der **Natur**, und iſt bloſs **leidend** (S. IV, 6. u. 7. *).

2. Das **Uebel** wird alſo auf den **Empfindungszuſtand** einer Perſon bezogen, und es iſt jederzeit ein Gegenſtand des Gefühls der Unluſt, was ſo genannt wird (P. 105. f.).

3. Es iſt eine alte Formel der Schulen: *nihil averſamur, niſi ſub ratione mali* (wir verabſcheuen

*) *Cicer. tuſc. quaeſt. lib. 2. ſect. 61.*

nichts, als bloſs darum, weil es ein Uebel iſt). Sie hat auch einen richtigen Gebrauch, wenn man ſie ſo überſetzt: wir verabſcheuen, nach Anweiſung der Vernunft, nichts, als nur inſofern wir es für böſe halten. In Anſehung des Böſen aber ſteht der Menſch unter dem Geſetz der Freiheit. Sie hat daher oft auch einen der Philoſophie ſehr nachtheiligen Gebrauch, weil der Ausdruck *mali* eine Zweideutigkeit enthält, daran die Einſchränkung der Sprache Schuld iſt, nach welcher er eines doppelten Sinnes fähig iſt und daher die praktiſchen Geſetze nothwendig auf Schrauben ſtellt, und die Philoſophie zu ſubtilen Diſtinctionen nöthigt (P. 103, f.).

4. Für das nehmlich, was die Lateiner mit dem einzigen Worte *malum* nennen, und wofür die Griechen nur das einzige Wort *κακον* hatten, hat die deutſche Sprache zwei Ausdrücke, das Böſe (das im Lateiniſchen insbeſondere auch *pravum* heiſst), welches etwas bedeutet, was der Menſch freiwillig thut, und Leibnitz das moraliſche Uebel nannte, und das Uebel oder Weh, welches das bedeutet, was der Menſch leidet, und Leibnitz das phyſiſche Uebel nannte. Es ſind aber zwei ganz verſchiedene Beurtheilungen, ob wir bei einem Gegenſtande das Böſe deſſelben, oder unſer Weh in Betrachtung ziehen.*) Die Formel in 3. kann alſo auch bedeu-

*) In Anſehung des Schickſals iſt der Unterſchied zwiſchen rechts und links (*fato vel dextro vel ſiniſtro*; auch der Deutſche ſagt: es geht mir links) ein bloſser Unterſchied im äuſsern Verhältniſs des Menſchen. In Anſehung ſeiner Freiheit aber und dem Verhältniſs des Geſetzes zu ſeinen Neigungen, iſt es ein Unterſchied im Innern deſſelben. Im erſtern Fall wird das Gerade dem Schiefen (*rectum obliquo*, auch der Deutſche ſagt: es geht mir alles der Quere), im zweiten das Gerade dem Krummen, Verkrüppelten (*rectum pravo s. varo, obtorto*, er iſt am Herzen verkrüppelt) entgegengeſetzt. Daſs der Lateiner ein unglückliches Ereigniſs auf die linke Seite ſtellt,

ten: wir verabſcheuen nichts als nur in Rückſicht auf unſer Weh. Dann iſt ſie aber ein pſychologiſcher Satz, der nicht nur, ſo ausgedrückt, noch ſehr ungewiſs, ſondern ſogar alle Moralität umſtoſsen würde. S. Böſes, 3. ff. u. Gutes, 3. ff.; ferner: Leibnitz, IV. (P. 104. f.).

5. Ein Uebel iſt alles das, dem wir zu widerſtehen beſtrebt ſind, z. B. Krankheiten, Verluſt des Vermögens, Krieg, Erdbeben, Ueberſchwemmungen, Feuersbrünſte, wüthende Stürme, Miſsjahre u. ſ. w.; iſt nun der Gegenſtand, den wir für ein Uebel halten, ſo mächtig, daſs wir unſer Vermögen, ihm zu widerſtehen, nicht ſtark genug finden, ſo erregt er in uns Furcht. So iſt das Erdbeben, nach unſrer Beurtheilung, ein Uebel, weil es uns ſammt den Unſrigen zu verſchlingen drohet; zugleich aber iſt es für uns ein Gegenſtand der Furcht, denn alle unſre Kräfte reichen nicht zu, ihm zu widerſtehen, und oft iſt es auch nicht einmal möglich, ihm zu entfliehen. Dennoch können wir dem Erdbeben durch unſern Muth (eine moraliſche Geſinnung) überlegen ſeyn. Sind wir uns dieſes in einem Augenblick bewuſst, wo wir entweder die Gefahr des Erdbebens für uns nicht mehr zu fürchten haben, oder gar dieſen Muth in der Gröſse der Gefahr wirklich ſo fühlen, daſs er das Gefühl der Furcht unterdrückt, ſo erſcheint uns die Natur in dieſem Augenblick als eine Macht, die über uns als Vernunftweſen keine Gewalt hat,

Qq 2

mag wohl daher kommen, weil man mit der linken Hand nicht ſo gewandt iſt, einen Angriff abzuwehren als mit der rechten. Daſs aber bei den Augurien, wenn der Auſpex ſein Geſicht dem ſogenannten Tempel (in Süden) zugekehrt hatte, er den Blitzſtrahl, der zur Linken geſchah, für glücklich ausgab, ſcheint zum Grunde zu haben, daſs der Donnergott, der dem Auſpex gegenüber gedacht wurde, ſeinen Blitz alsdann in der Rechten führt (S. IV. 7. *)).

d. i. wir beurtheilen ſie als dynamiſch erhaben (M. II, 570. U. 102.).

6. Das Uebel kann auch, weil es dem einen Zweck alles unſers Handelns, unſerm Wohl zuwider, oder gerade das Gegentheil von demſelben iſt, das Phyſiſch-Zweckwidrige genannt werden. Auch ſcheint es oft zweckwidrig, wenn man es in Verbindung mit dem Böſen, als Strafe deſſelben, betrachtet, indem dieſe Verbindung moraliſch und nothwendig gut iſt (S. III, 389. und 391.*)), ſ. Leibnitz, XI. S. 861. II. u. III, auch Theodicee.

Ueberlegung,

ſ. Reflexion.

Ueberredung,

perſuaſio, perſuaſion, ſ. Fürwahrhalten und Scheinbarkeit, 2. So nennt man ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen (L. 111.). Sie ſteht der Ueberzeugung entgegen, die ein Fürwahrhalten aus zureichenden Gründen iſt. Bei der Ueberredung weiſs man nicht, ob die Gründe bloſs ſubjectiv oder auch objectiv ſind. Die Ueberzeugung hat bloſs objective Gründe oder doch ſolche ſubjective Gründe, die das Fürwahrhalten complet machen, weil ſie in praktiſcher Beziehung ſo viel als objective gelten (L. 110. f.).

2. Bei vielen Erkenntniſſen ſind wir uns nur der Ueberredung bewuſst. Wir können aber nicht immer beurtheilen, ob die Gründe unſers Fürwahrhaltens objectiv oder ſubjectiv ſind; und dieſe Ueberredung geht oft der Ueber-

zeugung vorher. Wir müssen daher, um von der blossen Ueberredung zur Ueberzeugung gelangen zu können, zuvörderst überlegen (sehen, zu welcher Erkenntnisskraft ein Erkenntniss gehört, s. Reflexion) und dann untersuchen (prüfen, ob die Gründe in Ansehung des Gegenstandes zureichend oder unzureichend sind, s. Reflexion, 3.) (L. 111.).

Ueberschwenglich,

transscendent, *transscendens*, *transscendant*. Was über jede gegebene Erfahrung hinausgeht (Pr. 126.). So ist der Gebrauch der Vernunft zur Erkenntniss der Dinge an sich selbst, weil er die Erfahrung überschreitet, überschwenglich oder transscendent (Pr. 127. 134. 159. 204.); etwas aufs Object an sich selbst beziehen heisst transscendenter Weise verfahren (Pr. 127.); transscendente Aufgaben der r. V. heissen die Aufgaben der Vernunft über gewisse Erkenntnisse (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit), die das Feld aller möglichen Erfahrungen verlassen (Pr. 127. C. 9.), dergleichen Erkenntnisse daher auch transscendente Vernunfterkenntnisse heissen (Pr. 128.). Transscendente Urtheile der reinen Vernunft sind solche, die eine Erkenntniss über die Grenze der Erfahrung liegender Dinge aussagen (Pr. 174.); transscendente Begriffe sind Begriffe, die ein Wissen über die Dinge an sich selbst voraussetzen (Pr. 183.), s. Immanent. So, sagt K., sind diejenigen Grundsätze transscendent, welche die Grenzen möglicher Erfahrung überfliegen sollen; also solche Grundsätze, die uns zumuthen, alle Grenzpfähle, die das Feld der Erfahrung abstecken, niederzureissen und sich einen ganz neuen Boden, der gar keine Demarcation anerkennt, anzumassen (C. 352. f.).

Ueberſinnliches,

Intelligibeles, *intelligibile*, *intelligible*, ſ. Natur, 11. u. Empiriſch, 4. Das Ueberſinnliche iſt die Idee (der Vernunftbegriff) von einer Natur an ſich, von der wir uns die Natur in der Erſcheinung (das Sinnliche) als Darſtellung denken und ſie derſelben zum Grunde legen. Dieſe Idee des Ueberſinnlichen wird unter andern in uns durch die Gröſse und Macht der Natur in der Erſcheinung erweckt, deren äſthetiſche Beurtheilung die Einbildungskraft bis zu ihrer Grenze anſpannt und ſo das Gefühl ihrer über alle Natur in der Erſcheinung hinausgehenden (überſinnlichen) Beſtimmung (das moraliſche Gefühl) rege macht (U. 116. M. II, 592.). Jede Idee enthält das Unbedingte oder Abſolute, dieſes können wir durch unſre Einbildungskraft in ihrer gröſsten Anſpannung nicht erreichen; durch das Gefühl dieſer Unangemeſſenheit unſrer Einbildungskraft für die Ideen der Vernunft wird nun unſer Gemüth als zweckmäſsig für eine überſinnliche Beſtimmung dargeſtellt, und genöthigt, ſich die Natur in ihrer Vollendung als Darſtellung von etwas Ueberſinnlichen zu denken (U. 115. M. II, 593.). Dieſe Idee des Ueberſinnlichen löſet ſich aber eigentlich in drei Ideen des Ueberſinnlichen auf:

1. das Unbedingte oder Abſolute für das Erkenntniſsvermögen, oder das Ueberſinnliche überhaupt als das Subſtrat der Erſcheinungen (das, wovon die ſinnliche Natur die Erſcheinung iſt);

2. das Unbedingte oder Abſolute für den Geſchmack, oder das Ueberſinnliche als der Grund davon, daſs die Natur zweckmäſsig für unſer

Erkenntniſsvermögen iſt (die ſinnlichen Eindrücke der Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens ſo angemeſſen ſind, daſs ſie leicht aufgefaſst werden können und Objecte geben, von denen eine Erkenntniſs möglich iſt, ſo daſs ſie als ſchön oder häſslich können beurtheilt werden; und

3. das Unbedingte oder Abſolute für das Begehrungsvermögen, oder das Ueberſinnliche als der Grund davon, daſs der freie Wille Zwecke haben kann und daſs dieſe mit den ſittlichen Zwecken (daſs nehmlich in der ſinnlichen Natur etwas iſt, das zugleich zu wollen und zu thun, ſittlich gut iſt, und daſs es einen freien Willen giebt, der dieſe Zwecke haben und darnach ſtreben kann) (U. 245. M. II, 760.). S. übrigens Vernunftbegriff.

Uebertretung,

transgreſſio, reatus, peccatum, transgreſſion, péché. Eine jede pflichtwidrige That (T. 21.) Eine pflichtwidrige That iſt eine ſolche, die dem Geſetz widerſtreitet. Sind die Pflichten, die das Geſetz vorſchreibt, Tugendpflichten, oder iſt die Beurtheilung ethiſch, und iſt es dem Subject Grundſatz, ſolche pflichtwidrige Thaten zu thun, d. i. ſich den Pflichten nicht zu fügen, ſo iſt die Uebertretung (*peccatum*) Verſchuldung (*demeritum*), d. h. das reale Widerſpiel des Verdienſtes, welches die Erfüllung der Tugendpflichten iſt, oder des moraliſchen Werths. Iſt es dem Subject aber nicht Grundſatz, pflichtwidrig zu handeln, ſo iſt die Uebertretung bloſs moraliſcher Unwerth, d. h. ein bloſser Mangel des Werths, den die Erfüllung der Tugendpflichten giebt, ſ. Laſter, 3. ff. und Tugend.

2. Sind hingegen die Pflichten Rechtspflichten und wird dabei bloſs auf die äuſsere Pflichtverletzung geſehen, d. h. iſt die Beurtheilung juridiſch, ſo heiſst die Uebertretung (*reatus*), wenn ſie unvorſetzlich iſt, Verſchuldung (*culpa*). So aber die Uebertretung vorſetzlich, d. i. mit dem Bewuſstſeyn verbunden iſt, daſs ſie Uebertretung ſei, ſo heiſst ſie Verbrechen (*dolus*) (K. XXIII.).

3. Es äuſsert ſich aber am Menſchen ein urſprünglicher Gebrauch der Freiheit durch Uebertretung des Geſetzes, welcher aller Uebertretung in der Zeit zum Grunde liegt, und daher angebohrne Uebertretung oder Schuld genannt werden kann. Dieſe Schuld kann in der Gebrechlichkeit (daſs der Menſch zwar das Wollen hat, aber ihm oft das Vollbringen des Guten fehlt) und in der Unlauterkeit des Menſchen (daſs er nicht rein moraliſchgut handelt) als unvorſetzliche Schuld oder Verſchuldung, in der Bösartigkeit, Verderbtheit oder Verkehrtheit des menſchlichen Herzens aber (daſs der Menſch die Triebfeder aus dem moraliſchen Geſetz nicht-moraliſchen nachſetzt) als vorſetzliche Schuld oder Verbrechen beurtheilt werden. Der Charakter oder das Kennzeichen dieſer angebohrnen Schuld iſt die Tücke des menſchlichen Herzens (das grobe Verbrechen, *dolus malus*), ſich vor dem Geſetz für gerechtfertigt zu halten, wenn die That keine üblen Folgen für uns oder andere Menſchen hat (R. 34. f.). Allerdings würden die beiden Sätze: der Menſch iſt von Natur böſe, und, der Menſch macht ſich böſe, gar nicht mit einander beſtehen können (ſ. Niederſächſiſche Zeitſchrift, 1. Heft, oder der Philoſoph in der Lüneburger Heide 3. B. 1. H. 8. S. 168. f.), wenn der Menſch nicht als Gegenſtand der Wahrnehmung bloſs Erſcheinung (*homo phaenomenon*) wäre, als Gegenſtand

moralischer Beurtheilung aber als ein Ding an sich (*homo noumenon*) gedacht werden müsste. Bei dem Menschen als Phaenomen läſst sich der Hang zum Bösen so früh wahrnehmen, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äuſsert. Er erscheint also als von Natur böse. Allein da alle Zurechnung mit samt dem freien Willen wegfallen würde, wenn man diesen Hang zum Bösen als eine bloſse natürliche unverschuldete Anlage des Menschen, die sich in der Zeit zur Immoralität ausbilde, betrachten wollte, und überdem der freie Wille und alles, was ihn zum Grunde hat, mit dem Naturmechanismus und den Naturwirkungen ebenfalls nicht zu vereinigen seyn würde ohne den kritischen Idealismus: so muſs der freie Wille und das, was aus ihm entspringt, jener Hang zum Bösen, als etwas Intelligibeles oder Uebersinnliches betrachtet werden, was nicht in der Zeit (in der nur Phaenomene sind) ist und geschah. Der Mensch macht sich böse als Noumen, und ist böse als Phaenomen, wo die That erscheint und als moralische Wirkung nicht erklärt, sondern nur nach dem moralischen Gesetze beurtheilt oder gewürdigt werden kann. Dies ist also auch gar keine Hypothese zur Erklärung der Immoralität im Menschen, sondern eine bei der Wahrnehmung dieser Immoralität, in der Uebertretung des Gesetzes, ganz unvermeidliche Voraussetzung (Postulat). Es liegt schon in der Immoralität selbst, und es ist ganz unmöglich, sich dieselbe ohne diese Voraussetzung vorzustellen. Denn, will man sagen, der Hang zum Bösen ist durch das feige und unentschlossene Nachgeben gegen die Antriebe der Sinnlichkeit entstanden: so wird ja damit schon der Hang zum Bösen angenommen, um seine Entstehung zu erklären; denn ist nicht schon dieses feige und unentschlossene Nachgeben etwas Böses, und woher ist denn dieses verwerfliche Nachgeben?

Auch streiten die Beobachtungen an Kindern nicht dawider. Denn vor dem Erwachen der Vernunft ist auch der Hang zum Bösen noch nicht erwacht, nur mit ihr erwacht auch er. Er ist nicht in der Zeit entstanden, heisst nicht, man kann den Zeitpunct seines Entstehens nicht angeben, sondern sein Entstehen ist gar keine Erscheinung in der Zeit, kein Phaenomen. Wovon man aber, seiner Natur nach, keine Zeitursache angeben kann, das muss nothwendig als Noumen, als etwas Uebersinnliches, und betrifft es etwas Geschehenes, als ursprünglich, gedacht werden. Dies überschreitet auch gar nicht die Grenzen unsrer Erkenntniss, und charakterisirt etwa eine übersinnliche Ursache, denn das können wir nicht, wenn wir auch wollten; sondern es ist nur das unvermeidliche Denken (Postulat) einer übersinnlichen Freiheitsursache überhaupt. Wenn endlich zugegeben wird, dass der Hang zum Bösen den Menschen nicht völlig verlassen kann, wie ganz richtig ist: so muss er als seiner intelligibeln Natur, der Menschheit, obwohl der Freiheit seines Willens unbeschadet, d. i. durch seine eigene That, eingewurzelt gedacht werden; denn warum sollte der Mensch das, was durch ihn in der Zeit entstanden ist, nicht auch in der Zeit wieder vertilgen können.

4. Noch ist zu merken, dass bei jeder Uebertretung einer Pflicht in der Zeit ein Widerstand (*antagonismus*) der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft ist, wodurch die Allgemeinheit (*universalitas*) des Princips in eine blosse Gemeingültigkeit (*generalitas*) verwandelt wird, wir wollen nicht, dass unsre gesetzwidrige Maxime allgemeines Gesetz werden soll, sondern machen, zum Vortheil unsrer Neigung, eine Ausnahme von dem Gesetz, so dass die Handlung wohl nicht gerechtfertigt, aber doch allenfalls entschuldigt werden kann (M. II, 76. G. 57.).

Ueberzeugung,

convictio, *conviction*, f. Ueberredung. Die Ueberzeugung läfst fich allgemein mittheilen, und gebietet allgemeine Beiftimmung. Sie kommt aus dem Wiffen, und das Fürwahrhalten ift bei derfelben durch objective Gründe der Wahrheit beftimmt. Das Glauben giebt daher auch wegen der blofs fubjectiven Gründe keine Ueberzeugung, denn bei demfelben ift das Fürwahrhalten nothwendig frei und nicht durch objective Gründe beftimmt (L. 106.). Die Ueberzeugung ift entweder logifch oder praktifch: logifch, wenn wir wiffen, dafs wir frei find von allen fubjectiven Gründen und doch dies Fürwahrhalten zureichend ift (das Object ift gewifs); praktifch, wenn wir wiffen, dafs die fubjectiven Gründe zum Fürwahrhalten zureichend (complet) find und daher das Fürwahrhalten felbft zureichend ift (ich bin gewifs). Die praktifche Ueberzeugung heifst auch der moralifche Vernunftglaube, und ift oft fefter als alles Wiffen; denn beim Wiffen hört man noch auf Gegengründe, aber bei der praktifchen Ueberzeugung nicht, weil es hierbei gar nicht auf objective Gründe, fondern auf das moralifche Intereffe des Subjects ankommt (L. 110.). S. Fürwahrhalten u. Behaupten.

2. Unter fubjectiver Ueberzeugung ift das fefte Glauben zu verftehen. Der gewöhnliche Probirftein, ob etwas blofse Ueberredung, oder eine folche fubjective Ueberzeugung fei, was Jemand behauptet, ift das Wetten, oder auch das Schwören. Der zuverfichtliche und unlenkbare Trotz, mit welchem öfters Jemand feine Sätze ausfpricht, giebt ihm den Schein, dafs er alle Beforgnifs des Irrthums gänzlich abgelegt

habe. Nur eine Wette macht ihn ſtutzig, oder auch die Aufforderung zum Schwur. Bisweilen will er nur um eine geringe und nicht um eine groſse Summe wetten. Auf einen Ducaten am Werth reicht ſeine Ueberredung zu, aber nicht auf zehn. Den erſten nehmlich wagt er noch wohl, aber bei zehnen wird er allererſt inne, was er vorher nicht bemerkte, daſs es nehmlich doch wohl möglich ſei, er habe ſich geirrt. Man ſtelle ſich nur in Gedanken vor, man ſolle worauf das Glück des ganzen Lebens verwetten, ſo wird das triumphirende Urtheil gar ſehr ſchwinden, man wird überaus ſchüchtern werden und die Unzulänglichkeit ſeines Glaubens allererſt entdecken. Zum Wetten iſt comparative (ſubjective Ueberzeugung) und zum Schwören abſolute Zulänglichkeit objectiver Gründe (logiſche Ueberzeugung), oder doch ein ſchlechterdings ſubjectiv zureichendes Fürwahrhalten (praktiſche Ueberzeugung) nöthig (L. 112. C. 852. M. I, 991.). S. Fürwahrhalten, 9. ff. u. Beweis; auch Gewiſsheit u. Glaube.

Ueppigkeit,

luxus, *luxe*. So heiſst das Uebermaſs des geſellſchaftlichen Wohllebens mit Geſchmack in einem gemeinen Weſen. Sie iſt alſo der Wohlfahrt des gemeinen Weſens zuwider. Ein ſolches Uebermaſs ohne Geſchmack heiſst öffentliche Schwelgerei (A. 200.), ſ. Schwelgerei. Das Uebermaaſs des geſellſchaftlichen Wohllebens gründet ſich auf einen Schwarm aus der Lüſternheit entſpringender entbehrlicher, ja ſogar naturwidriger Neigungen, welcher daher auch Ueppigkeit benannt wird (S. III, 252.). Der Luxus oder die Ueppigkeit thut der guten Lebensart Ab-

bruch; denn gute Lebensart ist die Angemessenheit des Wohllebens zur Geselligkeit, also mit Geschmack (A. 201.). Da Ueppigkeit eigentlich nicht dem häuslichen, sondern nur dem öffentlichen Leben vorgerückt werden kann, so darf auch das Verhältniss des Staatsbürgers zum gemeinen Wesen in dem, was die Verschönerung betrifft, gesetzt, dass dies auch in manchen Stücken schädlich wäre, schwerlich mit Aufwandsverboten belästigt werden, weil es die Künste belebt (A. 201. f.).

Unbedingtes,

Absolutes, *absolutum, absolu.* S. Naturbegriff, 7., Gott, 5. ff. u. Freiheit, 3. ff. Die transscendentale Idee von etwas, was keine Bedingungen hat. Es besteht entweder in einer ganzen Reihe (Totalität derselben) von lauter bedingten Gliedern oder in dem Theil einer solchen Reihe, der unter keiner Bedingung weiter steht, dem aber die übrigen Glieder untergeordnet sind. Sinnlich ist so etwas nicht möglich. Beispiele zu dem erstern wären: eine unendliche Zeit, ein unendlicher Raum, eine unendliche Theilung, eine unendliche Reihe von Wirkungen und Ursachen; Beispiele zu dem letztern: ein Weltanfang, eine Weltgrenze, ein Einfaches, eine absolute Selbstthätigkeit und eine absolute Naturnothwendigkeit, (C. 445. f. M. I, 497. 498.), s. Vernunftbegriff.

Undeutlichkeit,

s. Deutlichkeit.

Undurchdringlichkeit,

Impenetrabilität, Solidität, *impenetrabilitas*, *soliditas*, *impenetrabilité*, *solidité*. Die Eigenschaft der Materie, dafs sie einen Raum erfüllt, d. i. allem Beweglichen widersteht, das durch seine Bewegung in den Raum, worin sich die Materie befindet, einzudringen bestrebt ist (N. 33. 31.). Die Materie nimmt einen Raum ein, d. h. ist in allen Puncten desselben unmittelbar gegenwärtig, von diesem Begriff ist nun eine nähere Bestimmung, sie erfüllt auch diesen Raum (N. 32.). Dafs sie aber diesen Raum nicht durch ihr blofses Daseyn erfüllt, sondern durch eine besondere bewegende Kraft, findet man im Art. Bewegung, VII. Die Undurchdringlichkeit gehört zu den wesentlichen Eigenschaften der Materie, s. Materie, 1.

2. In allen zusammengesetzten Körpern, die wir aus der Erfahrung kennen, erfüllt die ihnen zugehörige Materie den Raum nicht vollkommen, sondern läfst Zwischenräume übrig, die aber darum nicht leer, sondern wieder mit einer andern Materie ausgefüllt sind, oder fremde Materien enthalten, aber nie ganz leer bleiben können, s. Zwischenräume der Cörper und Raum, 25. Die Undurchdringlichkeit der Materie findet also in dieser Rücksicht in allen Stellen statt, die ihr Volumen einnimmt. Die Materie ist also in Ansehung dessen, dafs sie Zwischenräume enthält, nicht in mathematischer Bedeutung vollkommen dicht, und in Ansehung dessen, dafs diese Zwischenräume doch auch nicht vollkommen leer seyn, wirklich vollkommen dicht. Darum ist aber doch Undurchdringlichkeit nicht einerlei mit vollkommener Dichte.

Und wenn einige, befonders franzöfifche, Schriftfteller der Undurchdringlichkeit den Namen Dichte (*denfité*) gegeben haben, fo haben fie fehr unrecht gethan. S. Dicht u. Dichtigkeit. Noch weniger ift in irgend einem Fall Undurchdringlichkeit mit Härte einerlei, f. Hart. Muffchenbroek (*Elementa Phyficae*, §. 30.) und Lambert (Architectonik, 1. B. II. Hauptft. §. 51.) geben der Undurchdringlichkeit den Namen Solidität. Der letztere fagt fogar (a. a. O. §. 60.): Die Exiftenz fetzt etwas Solides oder überhaupt etwas Subftantiales fchlechthin voraus. Indeffen fagt er doch auch (a. a. O. 2. B. XX. Hauptft. §. 623.): Es mag allerdings Subftanzen geben, welche weder das Solide ausfchliefsen, noch von demfelben (nehmlich von dem Raum, welchen es erfüllt) ausgefchloffen werden — es ift kein Zweifel, dafs nicht die Kräfte follten Subftanzen von der Art feyn. Uebrigens trennt Lambert (§. 620.) die Kräfte vom Soliden und macht fie zu befondern Subftanzen, woraus folgen würde, dafs die Anwefenheit von etwas Reellem (dem Soliden) im Raume fchon durch feinen Begriff (ohne alle Kraft) widerftände, es müfste darin ein Widerfpruch liegen: dafs etwas Solides im Raume vorhanden wäre, und dafs diefes Solide nicht widerftehen follte, und aus diefem Widerfpruch müfste der Widerftand nothwendig entftehen. Allein der Satz des Widerfpruchs ift ein logifches Gefetz für das Denken im Verftande, aber kein phyfifches Gefetz für das Bewegen im Raume. Der Satz des Widerfpruchs kann alfo keine Materie zurücktreiben, die in den Raum eindringen will, in welchem eine andere Materie anzutreffen, dazu find phyfifche Kräfte nöthig; und nur dann, wenn die Materie durch phyfifche Kräfte den Raum erfullt, ift jener Widerfpruch gegründet (N. 33. f.).

3. Die Undurchdringlichkeit, als all-

gemeine Eigenschaft der Materie, ist auch noch von Impenetrabilität, einer relativen Erscheinung einer gewissen besondern Materie, wohl zu unterscheiden. Durchdringlich (*penetrabilis*) ist kein Theil der Materie, d. h. der Raum seiner Ausdehnung kann nicht durch Zusammendrückung dieses Theils der Materie völlig aufgehoben werden. Wenn z. B. in einem mit Luft angefüllten Stiefel einer Luftpumpe der Kolben dem Boden immer näher getrieben wird, so wird die Luftmaterie zusammengedrückt. Könnte nun diese Zusammendrückung so weit getrieben werden, dass der Kolben den Boden völlig berührte (ohne dass das Mindeste von Luft entwischt wäre), so würde die Luftmaterie durchdrungen seyn (N. 38.), s. Materie. S. 96. Permeabel aber können allerdings die zusammengesetzten Cörper für gewisse fremde Materien seyn, die sie zwar nicht durch ihre leeren Zwischenräume durchlassen, denn diese sind nirgends vorhanden, sondern von denen sie vielleicht chemisch durchdrungen werden, ohne dass eben die eine beider Materien durch die andere getrennt und im buchstäblichen Sinne aufgelöset wird, wie z. B. alle bekannte Cörper für die Wärme permeabel sind oder von dem Wärmestoffe durchdrungen werden. Denn vertheilte sich der Wärmestoff in die leeren Zwischenräume der Cörper, so würde die feste Substanz der Cörper selbst kalt bleiben, weil diese nichts von ihm einnehmen könnte. Eben so kann man sich sogar einen scheinbarlich freien Durchgang gewisser Materien durch andere auf solche Art denken, z. B. der magnetischen Materie, ohne ihr dazu offene Gänge und leere Zwischenräume in allen, selbst den dichtesten Materien vorzubereiten. Aber es giebt allerdings auch Materien, die eine Menge Löcher haben, obwohl diese darum nicht leer, sondern mit andern Materien, z. B. mit Luft angefüllt sind, und diese sind freilich für gewisse Materien dadurch permeabel, dass die letz-

tern durch diese Löcher gehen und bei ihrem Durchgange die fremdartigen Materien z. B. die Luft vor sich her heraus treiben. So geht z. B. Quecksilber durch Leder, und Luft und Wasser durch Holz. Impermeabilität ist demnach die Eigenschaft gewisser Materien und Cörper, einige andere Materien nicht durchzulassen, entweder weil es von ihnen nicht kann chemisch durchdrungen werden, oder weil es keine, obwohl mit andern Materien angefüllte Zwischenräume hat, die groß genug dazu wären, oder weil diese Zwischenräume mit solchen Materien angefüllt sind, die jenen Materien den Durchgang nicht verstatten. So ist das Glas von der Beschaffenheit, daſs die elektrische Materie dasselbe nicht chemisch durchdringen kann, eben der Fall ist es bei den undurchsichtigen Cörpern vielleicht mit dem Licht, wiewohl man sich oft verstattet, auch diese Eigenschaft Undurchdringlichkeit zu nennen. Alles, was uns des Bedürfnisses überhebt, zu leeren Räumen unsre Zuflucht zu nehmen, ist wirklicher Gewinn für die Naturwissenschaft. Denn diese leeren Räume geben der Einbildungskraft gar zu viel Freiheit, den Mangel der innern Naturkenntniſs durch Erdichtung zu ersetzen. Das absolut Leere und das absolut Dichte sind in der Naturlehre ohngefähr das, was der blinde Zufall und das blinde Schicksal in der metaphysischen Weltwissenschaft sind, nehmlich ein Schlagbaum für die herrschende Vernunft, damit entweder Erdichtung ihre Stelle einnehme, oder sie auf dem Polster dunkler Qualitäten zur Ruhe gebracht werde (N. 99. f.).

4. Absolute Undurchdringlichkeit ist diejenige Undurchdringlichkeit der Materie, welche auf der Voraussetzung beruht, daſs die Materie, als solche, gar keiner Zusammendrückung fähig sei (N. 40.). Sie ist in der That nichts mehr, oder weni-

ger, als *qualitas occulta* (N. 41.). Die Scholastiker glaubten nehmlich das, was sie nicht einsähen, damit erklären zu können, dass sie sagten: es sei eine verborgene Qualität. So musste man also auch von einer absoluten Undurchdringlichkeit, die nicht auf ursprünglichen bewegenden Kräften der Materie, folglich auf nichts beruhet, sagen, sie sei eine verborgene Qualität, welches nichts erklärt, s. Kraft, bewegende, 9.; Erfüllung des Raums, 2. und Bewegung, VII, 2.

5. Relative Undurchdringlichkeit ist diejenige Undurchdringlichkeit der Materie, die auf dem Widerstande beruht, der mit den Graden der Zusammendrükkung proportionirlich wächst (N. 40.), s. Erfüllung des Raums, 2. Sie ist die allein reale oder wirklich vorhandene.

Unedle Gemüthsart,

s. Gemüthsart.

Unendliches,

ἀπειρον, *infinitum*, *infini*.

1. Mathematischer Begriff des Unendlichen. Der Vernunftbegriff eines Quantum, welches eine Menge von gegebenen Einheiten enthält, die grösser ist als alle Zahl *) (C. 460.). Das Maass eines solchen

*) *Infinitum Mathematicorum — quo plura adesse dicimus, quam quae numero comprehendi possunt. Philos. Wolfian. contract. T. I. p. 606.*

Quantum ist die Einheit, auf welche dasselbe bezogen wird, wie das bei jedem Quantum, das sich durch Zahl ausdrücken läſst, und bei jeder Zahl der Fall ist; allein, was bei der Zahl nicht der Fall ist, die Menge dieser Einheiten ist unbegränzt, daher kann man das Mathematisch-Unendliche auch das Mathematisch-Unbegrenzte nennen. Es ist eine Vielheit, die alle Zahl übersteigt (S. III, §. 1. *).

Diejenigen, welche das Mathematisch-Unendliche verwerfen, machen sich eben ihre Arbeit nicht sauer; sie schicken nehmlich einen fehlerhaften Begriff von der Unendlichkeit einer gegebenen Gröſse (d. i. dem Mathematisch-Unendlichen) voraus. Das Unendliche heiſst ihnen eine Gröſse, über die, d. i. über die darin enthaltene Menge einer gegebenen Einheit, keine gröſsere möglich ist. Nun liegt es freilich am Tage, daſs keine Menge die gröſseste ist, weil noch immer eine oder mehrere Einheiten hinzugethan werden können *). Also ist eine unendliche gegebene Gröſse unmöglich **). Allein man streitet dann nur mit erträumten Einfällen. Denn der Begriff, den man bekämpft, ist der eines Maximum, ***) welches vorstellen soll, wie groſs etwas sei und doch als etwas unendliches gedacht werden soll; aber nicht der Begriff

*) S. Trägers Metaphysik, §. 13, 1.

**) Herz Betrachtungen, S. 16.

***) Dies sagt schon Lambert (Architectonik §. 905.), und führt zum Beispiel den *Sinus* an. Ein *Sinus* ist auch eine Gröſse, über die keine gröſsere möglich ist, oder die nicht gröſser werden kann; er kann nehmlich nicht gröſser als der Halbmesser des Cirkels werden, deswegen ist aber der *Sinus* gerade nur so groſs als der Halbmesser.

eines unendlichen Ganzen, *) in welchem bloſs das Verhältniſs der Vielheit zu einer beliebig anzunehmenden Einheit gedacht werden ſoll, ein Verhältniſs, das gröſser iſt, als alle Zahl. Nachdem nun die Einheit gröſser oder kleiner angenommen wird, würde das Unendliche gröſser oder kleiner ſeyn; allein die Unendlichkeit, da ſie bloſs in dem Verhältniſſe zu dieſer gegebenen Einheit beſteht, würde darum doch immer dieſelbe bleiben, obgleich freilich die abſolute Gröſse des Ganzen dadurch gar nicht erkannt würde (C. 458. f. M. I, 514. S. III, §. 1. *).

2. Transſcendentaler Begriff des Unendlichen. Der Vernunftbegriff eines Quantum, in deſſen Durchmeſſung die ſucceſſive Syntheſis der Einheit niemals vollendet ſeyn kann (C. 460. M. I, 415. S. III, §. 1.).

Da dieſe Syntheſis nun eine nie zu vollendende Reihe ausmachen müſste, ſo kann man nicht durch ſie eine Totalität denken; denn der Begriff der Totalität iſt in dieſem Falle die Vorſtellung einer vollendeten Syntheſis der Theile, und dieſe Vollendung iſt unmöglich (C. 460. M. I, 416. S. III, §. 1.).

3. Der Raum wird z. B. als eine unendliche gegebene Gröſse vorgeſtellt, an ihm haben wir die reine Anſchauung zu dem transſcendentalen Begriff des Unendlichen; allein da ein

*) Der Begriff des Ganzen (der Totalität) iſt in dieſem Falle nichts anders, als die Vorſtellung der vollendeten Syntheſis ſeiner Theile; weil, da wir nicht von einer Anſchauung des Ganzen (als welche in dieſem Falle unmöglich iſt) den Begriff abziehen können, wir dieſen nur durch die Syntheſis der Theile, bis zur Vollendung des Unendlichen, wenigſtens im Vernunftbegriff faſſen können (C. 456. *)).

Vernunftbegriff eigentlich in keiner Anschauung vollkommen dargestellt werden kann, so ist auch das, was am Raum zum Vernunftbegriff gehört, das Unendliche, ein Quantum, in dessen Durchmessung die successive Synthesis der Einheit niemals vollendet seyn kann, obwohl das Mannigfaltige des unendlichen Raums zugleich gegeben ist, weil wir uns hier nicht auf Grenzen berufen können, welche die Totalität von selbst in der Anschauung ausmachten. In diesem Falle kann daher der Begriff nicht vom Ganzen zu der bestimmten Menge von Theilen gehen, sondern muss die Möglichkeit eines Ganzen durch die successive Synthesis der Theile darthun, welche eine nie zu vollendende Reihe ausmacht (C. 39. u. 460.). S. Exposition, 7.

4. Der Raum ist also in Ansehung seiner Theile als ein Unbedingtes zu betrachten, das in der ganzen Reihe dieser Theile bestehet, in der also alle einzelne Theile als Glieder dieser Reihe ohne Ausnahme immer wieder Theile haben, durch die sie begrenzt und also bedingt sind, aber das Ganze des Raums muss nicht nur als schlechthin unbegrenzt und also unbedingt gedacht werden, sondern kann auch in der Anschauung nicht als begrenzt und also bedingt vorgestellt werden. Die Reihe der Theile ist *a parte priori* und *a parte posteriori* ohne Grenzen (ohne Anfang und ohne Ende), d. i. unendlich, und gleichwohl ganz gegeben. Der Progressus auf allen Seiten ist hier aber doch niemals vollendet; ein solches Unendliches, das im Progressus oder Regressus niemals vollendet ist, kann potentialiter unendlich genannt werden (C. 445.), s. Unbedingtes.

5. Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet eben so nichts weiter, als dass alle bestimmte Grösse der Zeit nur durch Einschränkungen einer

einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich ſei, weswegen dieſe urſprüngliche Vorſtellung, Zeit, als uneingeſchränkt gegeben ſeyn muſs. Die Zeit iſt alſo auch gleichſam die reine Anſchauung zu dem transſcendentalen Begriff des Unendlichen, allein auch ſie iſt als ein Quantum gegeben, in deſſen Durchmeſſung die ſucceſſive Syntheſis der Einheit niemals vollendet ſeyn kann, denn wir können uns nicht verſtellen, daſs die Zeit jemals ganz ablaufen könne, noch daſs ſie einen Anfang genommen habe; im erſtern Fall müſste es nehmlich eine Zeit geben, in der keine Zeit mehr wäre, im andern Fall müſste es eine Zeit gegeben haben, in der keine Zeit geweſen wäre (C. 47.), ſ. Expoſition, 15.

6. Ueber den Unterſchied zwiſchen dem Unendlichen (*infinitum*) und Unbeſtimmten (*indefinitum*) ſ. Progreſſus.

7. Das Beſtreben vieler groſsen Mathematiker, den Begriff des Unendlichkleinen aus der Infiniteſimalrechnung wegzuſchaffen, um dem Vortrag derſelben mehr Evidenz und Eleganz zu geben, und die Preisfrage der Berlinſchen Akademie der Wiſſenſchaften zu dieſem Behuf im Jahr 1784, welche eben die Mathematiker (z. B. *l'Huilier*, der in Berlin den Preis erhielt, *La Grange* u. a. m.) in Thätigkeit ſetzte, um auf dieſes Ziel hinzuarbeiten, iſt bekannt. Nach meiner Idee von dem Unendlichen iſt dieſe Bemühung ganz umſonſt, und die Sache weder thunlich, noch nützlich. Es iſt unmöglich, dieſen Begriff wegzuſchaffen, und wenn dies, wie man ſich vorſtellt, Mathematikern geglückt iſt, ſo kann man ſchon zum voraus erklären, daſs dieſes ein bloſser Schein und der Begriff nicht weggeſchafft, ſondern bloſs verſteckt ſei. Dies läſst ſich *a priori* beweiſen, wie ich nachher zei-

gen werde. Neuerlich hat auch *Carnot*,*) obwohl aus andern Gründen, dieses gezeigt und sein Uebersetzer Hauff ist seiner Meinung (*Betrachtungen über die Theorie der Infinitesimalrechnung von dem Bürger Carnot, Mitgliede des Französischen National-Inst. Aus dem Französischen übersetzt und mit Anm. und Zusätzen begleitet von Joh. Karl Friedr. Hauff. Frankf. am Main*, 1800. 8. Dieses Werk erschien zu Paris 1797 unter dem Titel: *Réflections sur la Métaphysique du Calcul Infinitésimal.*). Das Unendliche ist ein Vernunftbegriff; was das sagen wolle, findet man im Art. Vernunftbegriff deutlich erörtert. Hiernach ist nun das Unendlichkleine der aus der Vernunft entspringende Begriff eines Theils der gegebenen Einheit, der aber ein solches Quantum ist, dass diejenige Menge solcher Theile, welche zusammen die Einheit ausmachen, grösser ist als alle Zahl. Wenn wir uns nehmlich die Zahlen denken, und von der Einheit anfangen zu zählen, so können wir entweder Einheiten zu Einheiten hinzusetzen, oder die Einheit durch alle Zahlen in gleiche Theile theilen, nach folgendem Schema:

$$\ldots\ldots\ \tfrac{1}{6},\ \tfrac{1}{5},\ \tfrac{1}{4},\ \tfrac{1}{3},\ \tfrac{1}{2},\ 1,\ 2,\ 3,\ 4,\ 5,\ 6,\ \ldots\ldots$$ **)

Auf beiden Seiten kommen wir damit nie zu Ende, wir mögen uns, Rechts von der Einheit hinauf, auch

*) Er sagt (§. 1. *) des angef. Werks): Von einer Grösse sagen, sie sei unendlich klein, heisst genau so viel, als: sie sei der Unterschied zweier Grössen, die einerlei dritte Grösse zur Grenze haben, und nichts weiter. Dass es etwas anders heisse, bemühe ich mich oben zu zeigen. Carnots Erklärung liegt wenigstens nicht in dem Begriff des Unendlichkleinen, in dem nichts vom Unterschied zwischen zwei andern Grössen gedacht wird.

**) Man kann die Summe aller Zahlen, die diese Reihe: $1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + \ldots\ldots$ ausmachen, verlangen; diese Summe muss aber, da jene Zahlen ohne Ende fortgehen, und beständig wachsen, eine unendliche Grösse seyn (Euler Differenzialrechn., 1. Th. 3. Cap. §. 82.).

eine noch so grosse Zahl denken, oder, Links von der Einheit hinab, einen noch so grossen Nenner, unter der Einheit, uns vorstellen. Alle Zahlen sind nehmlich reinsinnliche Darstellungen von einem Verstandesbegriff, nehmlich dem der Grösse, in so ferne diese nicht soll überhaupt, sondern in derselben ein bestimmtes Verhältniss zu einer gegebenen Einheit gedacht und dargestellt werden. So ist acht nichts anders als das Schema der Grösse, aber so bestimmt, dass man sich vorstellen soll, eine gegebene Einheit sei nach einem bestimmten Verhältniss in derselben enthalten; nehmlich die Einheit müsse in derselben so oft zu einander hinzugethan gedacht werden, dass, wenn man diese Einheiten durchzählen wollte, man bis zur Grenze kommen und dann so viel Einheiten gefunden haben werde, als man beim Zählen acht nennt. Uebrigens lässt sich das, was man beim Zählen acht nennt, nicht weiter durch Begriffe erklären, sondern blos in der Anschauung, etwa durch so viel Puncte, darstellen. Eben so ist nun $\frac{1}{8}$ das Schema der Grösse, aber so bestimmt, dass man sich vorstellen soll, sie sei nur ein bestimmter Theil einer andern Grösse, nehmlich einer solchen, dass, wenn man die erste Grösse als eine Einheit betrachte, und so viel derselben zu einander hinzuthue, als man beim Zählen acht nennt, die letzte Grösse erzeugt sei. Nun kann, da die Einheit, die Vielheit der Einheiten und die Allheit derselben in der Grösse, wie auch das Verhältniss, Verstandesbegriffe sind, jede Grösse als eine Allheit betrachtet werden, in der das Verhältniss der Vielheit zur Einheit bestimmt ist. Wie dieses Verhältniss nun bestimmt ist, das ist es, was durch die Zahl dargestellt wird; denn in einer und derselben Grösse kann die Einheit als etwas, das 2mal, oder als etwas, das 3mal, oder als etwas, das 4mal ... achtmal u. s. w. darin enthalten ist, betrachtet werden. Da nun das bestimmte Verhältniss davon abhängt, wie gross ich die Einheit annehme, und

umgekehrt diese Einheit wieder davon abhängt, wie groſs ich dieses Verhältniſs annehme, so ist jede Gröſse, der Natur unsers Verstandes ganz gemäſs, immer bedingt, d. i. von einer Bedingung abhängig, nehmlich entweder von einer gegebenen Einheit, oder einer gegebenen Vielheit. Im erstern Fall ist die Einheit und durch sie das Verhältniſs der Vielheit zur Einheit, d. i. die Zahl für die Gröſse bestimmt; im letztern Fall ist dieses Verhältniſs für die Gröſse, als eine Allheit, oder die Zahl, und durch diese die Einheit, bestimmt. So kann man also ebenfalls jede Gröſse selbst als die Einheit zu einer andern Zahl betrachten, welche das Schema einer andern Gröſse ist. Nehme ich nun eine gegebene Gröſse, so kann ich sie durch jede ganze Zahl darstellen, und je gröſser die Zahl wird, desto kleiner wird die Einheit derselben, auch kann die Zahl nie so groſs werden, daſs die dadurch bestimmte Einheit nicht noch Etwas bliebe. Eben so kann ich jede Gröſse als Einheit einer andern Zahl gebrauchen, die eine Gröſse gleicher Art vorstellt, und je gröſser diese Zahl wird, desto gröſser ist die Menge jener Einheiten, auch kann sie nie so groſs werden, daſs die Menge dieser Einheiten nicht durch eine Zahl angegeben werden könnte. Stelle ich mir die gegebene Gröſse auch für ihre Einheiten als eine Einheit vor, so werden jene Einheiten Brucheinheiten, deren Nenner das Verhältniſs der Vielheit dieser Brucheinheiten zu Einer derselben ausdrückt; und es kann auch dieses Verhältniſs, und folglich der Nenner nie so groſs werden, daſs diese Brucheinheit nicht noch Etwas wäre. Die Macht der Zahlen geht hier in beiden Fällen ins Unendliche fort, sowohl auf der rechten Seite der Einheit in der Reihe der ganzen Zahlen, als auch auf der linken Seite der Einheit in der Reihe der Brüche, weil wir sonst an eine absolute Grenze kommen würden, an eine absolut gröſste oder kleinste Zahl, welches nicht möglich ist, weil zu

jeder Zahl noch immer eine Bedingung derſelben eine Einheit hinzugeſetzt werden,*) folglich es auch eine immer noch kleinere Brucheinheit geben kann. So weit ſind wir im Felde des Verſtandes, einem Vermögen durch Bedingungen zu denken, und dadurch das den Sinnen zur Erfahrung gegebene unter Geſetze, hier der Arithmetik, zu bringen.

Nun tritt aber die Vernunft hervor, das Vermögen durch den Begriff des Unbedingten zu denken, und dadurch, nicht zu erkennen, ſondern ſyſtematiſche Vollendung in unſre Erkenntniſs zu bringen. Sie giebt uns, wie für alle Reihen, alſo auch für die Reihen der Einheiten, die wir uns in einer Zahl denken, ein Unbedingtes in der Vorſtellung, daſs die gegebene Gröſse entweder als Einheit einer ſolchen Gröſse betrachtet werde, in der die Menge dieſer Einheiten alle Zahl überſteigt, als eines Unendlichgroſsen, oder daſs die gegebene Gröſse als eine ſolche Einheit betrachtet werde, in der die Menge ihrer Theile oder Brucheinheiten alle Zahl überſteigt, welcher Theil oder welche Brucheinheit ſodann ein Unendlichkleines heiſst, weil es eine Einheit iſt, deren Nenner ein Unendlichgroſses iſt.**) Da in dem Unendlichgroſsen die Menge der Einheiten alle Zahl überſteigt, ſo

*) Man muſs eingeſtehen, ſagt Euler (Differenzialr. 1. Th. 3. Cap. §. 72 f. 82.), daſs eine jede Gröſse immer fort ohne Ende, d. h. ins Unendliche vermehrt werden könne. So kann eine gerade Linie nie ſo weit fortgezogen werden, daſs man auſser Stande ſeyn ſollte, ſie noch weiter zu verlängern. So kann man die Parabel durch eine unendlich lange Ellipſe erklären, deren Axe eine unendlich gerade Linie ſei.

**) Euler ſagt ganz richtig (§. 74.) daſs diejenigen ſehr irren, welche ſich vorſtellen, es gebe in der That eine unendliche Gröſse, und dieſelbe ſo beſchrieben haben, daſs ſie gar keines Zuwachſes weiter fähig ſei. Denn dies iſt die Idee des Maximum und nicht des Unendlichen, und dann haben ſie auch den Vernunftbegriff für einen Verſtandesbegriff gehalten, und ſich damit in Widerſprüche verwickelt.

ist es die Vorstellung von der absoluten Vollendung aller Zahl, einem Ganzen, das nicht weiter als Einheit einer andern Zahl gedacht werden kann; ein Vernunftbegriff, der für den Verstand zu groſs ist, als daſs er ihn erreichen könnte, für welchen (Vernunftbegriff) aber eben darum wieder jede Vielheit als Einheit in einer Allheit oder Gröſse gedacht zu klein ist, als daſs sie an ihn hinanreichen sollte. Es ist aber eine ideale *) Vorstellung, die darum doch in der höhern Rechenkunst ihren groſsen Nutzen zur systematischen Anordnung und Vollendung (d. i. Erweiterung auf Vollendung hin, obwohl diese nie erreicht werden kann, eben weil sie bloſs ideal ist) haben kann und wirklich hat. **) So ist nun auch das Unendlichkleine ein Vernunftbegriff, der nothwendig entsteht, wenn die Menge der Einheiten in einer gegebenen (endlichen) Gröſse als alle Zahl übersteigend, oder unendlichgroſs, gedacht wird. Es ist die Vorstellung von der absoluten Vollendung der Reihe aller Brucheinheiten, deren Nenner also als ein Unendlichgroſses gedacht werden muſs; oder von der Brucheinheit, in der selbst weiter keine Brucheinheiten denkbar sind, dem absolut Einfachen in der Reihe der Zahlen. Da nun jede noch so kleine Brucheinheit immer Etwas ist, so muſs das Unendlichkleine, welches ein Bruch ist, zu dessen Nenner, weil er alle Einheiten in sich enthält, keine weiter hinzugesetzt werden kann, nicht kleiner werden können, folglich = o seyn, weil es, wenn es Etwas wäre, doch noch kleiner

*) S. auch Lamberts Architectonik, §. 914.

**) Man muſs daher z. B. die krummen Linien als Vielecke nicht von sehr vielen Seiten betrachten, um sich, welches Carnots Vorstellung ist (a. a. O. §. 2.) der Wahrheit, bloſs mit einem unbedeutenden Irrthum zu nähern; sondern die krumme Linie ist als ein Vieleck von unendlich vielen Seiten zu betrachten, welches die richtige Vernunftidee ist.

werden könnte.*) Hier ſind nun Verſtand und Vernunft wieder im Widerſpruch; der Verſtand ſagt: ein ſolcher Vernunftbegriff von einem Theil, der = o wäre, iſt mir zu klein, den kann ich nicht erreichen, er muſs doch Etwas und nicht Nichts ſeyn, ſonſt wäre es keine Gröſse; die Vernunft ſagt: Etwas giebt mir immer noch keine abſolute Grenze, Etwas, ſo klein es auch ſei, muſs immer noch ſelbſt als eine Gröſse betrachtet werden, die alſo eine Vielheit von Theilen hat; dann würde aber eine Menge ſolcher Gröſsen etwas Unendlichgroſses geben. Das Unendlichkleine iſt alſo eine ideale Vorſtellung, die ebenfalls ihren groſsen Nutzen als Vernunftbegriff, aber freilich eben ſo wenig als das Unendlichgroſse**) einen ihr entſprechenden Gegenſtand in der reinen Sinnlichkeit, hat (S. III. §. 1.).

Wenn das Unendlichkleine = o iſt, ſo heiſst das nicht, es iſt die Abweſenheit aller Gröſse, welches man die abſolute Null nennen kann, ſondern es iſt das abſolut letzte Glied einer unendlichen Reihe von Zahlen, die nach einem gewiſſen

*) S. Euler a. a. O. §. 83. Man kann daher auch ſagen, daſs das Unendlichkleine eine Gröſse ſei, die kleiner ſei, als jede Gröſse, die ſich angeben läſst.

*) Eine Gröſse, ſagt Euler (a. a. O. §. 78 ff.), die immer fort vermehrt wird, wird nicht eher unendlich, ehe ſie nicht ohne Ende gewachſen iſt; was aber ohne Ende geſchehen muſs, das kann man nicht als ſchon geſchehen betrachten. Indeſſen kann man gleichwohl ein ſolches Unendlichgroſses durch ein gewiſſes Zeichen (nehmlich durch ∞) bezeichnen; und es laſſen ſich auch aus der Welt Fälle anführen (z. B. da die Materie ins Unendliche theilbar iſt, die unendliche Menge der Theile der Materie, oder da das Univerſum als unendlich gedacht werden muſs, die unendliche Menge der Cörper in demſelben), wo das Unendliche ſtatt zu finden ſcheint. Euler zeigt ganz richtig, daſs man dann unter dem Unendlichen eine Menge verſtehen müſſe, die gröſser ſei, als jede Zahl, die ſich angeben läſst. Er wuſste nur nicht, daſs dies ein Vernunftbegriff, das Product eines ganz andern Vermögens, zu einem ganz andern Zweck iſt.

Gesetz abnehmen, und welche sich die Vernunft in diesem Gliede als vollendet denkt, obwohl der Verstand dieses Glied nie erreichen kann. Daher nun ist dies letzte Glied eine relative Null, welche mit einer andern solchen relativen Null, die das absolut letzte Glied einer nach einem andern Gesetz absteigenden Reihe ist, um dieser Verschiedenheit der Gesetze solcher Reihen willen, in einem Verhältniss stehen kann. Absolute Nullen hingegen können kein Verhältniss zu einander haben. Sind jene z. B. zwei geometrische Reihen, die nach den Exponenten a und b abgenommen haben, so stehen die beiden absolut letzten Glieder, ob sie wohl $=$ o sind, doch in dem Verhältniss $a\frac{1}{\infty} : b\frac{1}{\infty}$ zu einander, d. h. der Nenner der beiden Brüche ist zwar in beiden ein Unendlichgrosses, aber die Einheit in diesen beiden Unendlichgrossen ist verschieden, (ist sie nehmlich in dem einen $=$ a, so ist sie in dem andern $=$ b; oder ist sie in dem einen $=$ 1, so ist sie in dem andern $= \frac{a}{b}$ 1.), und daher können beide nicht als einander gleich betrachtet werden.*)

Hieraus sieht man, dass in unsrer bisherigen Behandlung der Grössen durch symbolische Construction, der Arithmetik im weitesten Umfang des Worts oder der Logistik, wie sie Lorenz nennt (Lehrbegriff der Mathematik, verfasst von

*) Wenn daher diese Proportion $2 : 1 = 0 : 0$ als richtig anerkannt werden soll, so müssen die beiden Nullen im dritten und vierten Gliede nicht als der Mangel aller Grösse überhaupt betrachtet werden, sondern als die unendlich kleinen absolut letzten Glieder von fallenden unendlichen Zahlreihen. Nicht der eine Mangel aller Grösse kann doppelt so gross seyn, als der andre Mangel aller Grösse, denn das giebt keinen Sinn; sondern das absolut letzte Glied der einen fallenden unendlichen Zahlenreihe $=$ dx kann doppelt so gross seyn als das absolut letzte Glied der andern $=$ dy. Daher kann man auch die beiden Nullen in den obigen beiden letzten Gliedern nicht einander gleich setzen, weil sonst $1 = 2$ seyn würde, welches sich widerspricht. Daher ist es eingeführt, das Unendlichkleine durch dx und nicht durch o zu bezeichnen.

Joh. Friedr. Lorenz, Prof. u. Oberlehr. an der Schule zu Kloster Berge, 1. Theil, die gesamte Logistik. Magdeburg, 1803, 8.), noch an einer Wissenschaft fehlt, nehmlich an einer Logistik des Idealen, die durch symbolische Construction der arithmetischen Vernunftbegriffe des Unendlichgrossen und Unendlichkleinen die Regeln einer Behandlung und Anwendung derselben zeigt, und so den eigentlichen Grund legt zu der Infinitesimalrechnung. Durch diese Wissenschaft werden alle Schwierigkeiten in Ansehung des Unendlichgrossen und Unendlichkleinen wegfallen, man wird den Ungrund von der Möglichkeit der Wegschaffung dieser Begriffe, die aus der Natur der Vernunft hervorgehen, aus der Infinitesimalrechnung noch deutlicher einsehen, und Eulers Methode sie zu behandeln wird als die evidenteste und klarste vollkommen gerechtfertigt werden.

Unendliches Urtheil, s. Limitation, 2.

Kant Crit. d. rein. Vern. Elementl. I. Th. I. Abschn. §. 2. 4. S. 39. — II. Abschn §. 4 5. S. 47. — II. Th. II. Abt. II. B. II. H. II. Abschn. S. 456 ff.

Ej. Diss. de mundi sens. et intellig. forma et princ. §. 1.

Unglaube.

incredulitas, incrédulité. Die Maxime, alles Fürwahrhalten zu verwerfen, das für objectiv unzureichend gehalten wird, gesetzt, dass man sich auch bewusst werden könnte, es sei subjectiv zureichend. So ist derjenige moralisch ungläubig, welcher nicht dasjenige annimmt, was vorauszusetzen moralisch nothwendig ist, ob es gleich zu wissen unmöglich ist; blos darum, weil es kein Wissen, d. h. das Fürwahrhalten dabei nicht objectiv zureichend ist. Allein dieser Art des Unglaubens liegt immer Mangel

an moralischem Interesse zum Grunde; hätte das Subject die gehörige Achtung für Sittlichkeit, so würde es auch jene Voraussetzung für moralisch nothwendig erkennen, d. i. z. B. an Gott und Unsterblichkeit glauben, ob es wohl das Daseyn dieser übersinnlichen Gegenstände nicht aus theoretischen Gründen, oder Einsicht in das Daseyn derselben, beweisen kann. Je grösser die moralische Gesinnung des Menschen ist, desto fester und lebendiger wird auch sein Glaube an Gott und Unsterblichkeit seyn (L. 106. f.).

2. Die Begriffe von Gott und Unsterblichkeit, und selbst die Ueberzeugung von ihrem Daseyn, können nur allein in der Vernunft angetroffen werden. Diese Begriffe können weder durch Eingebung, noch durch eine mit noch so grosser Autorität ertheilte Nachricht, zuerst in uns kommen. Wiederfährt mir eine unmittelbare Anschauung von einer solchen Art, als sie mir die Natur (soweit ich sie kenne) gar nicht liefern kann: so muss mir doch ein Begriff von Gott zur Beurtheilung der Gottangemessenheit dieser Anschauung dienen. Ob nun gleich die Möglichkeit einer Anschauung des Nichtanschaulichen gar nicht einzusehen ist, so muss ich es doch an meinen Vernunftbegriff von Gott halten, und prüfen, ob ich eine göttliche Erscheinung habe oder nicht (S. III, 295.). Eine unmittelbare Offenbarung kann also das Daseyn des unendlichen Gottes niemals beweisen. Vom Daseyn des höchsten Wesens kann folglich Niemand durch irgend eine Anschauung zuerst überzeugt werden; der Vernunftglaube muss vorhergehen, und alsdann könnten allenfalls gewisse Erscheinungen oder Eröffnungen jenen Glauben bestätigen (S. III, 295.). Wenn also der Vernunft in Ansehung des Daseyns Gottes und der zukünftigen Welt das ihr zustehende Recht zuerst zu sprechen bestritten wird: so ist aller Schwärmerei, allem

Aberglauben, ja ſelbſt der Atheiſterei eine weite Pforte geöffnet. Aus dieſem Widerſtande gegen die Rechte der Vernunft, zumal wenn er mit Gewalt und Zwang verbunden iſt, gehet gemeiniglich eine Ausartung der Freiheit der Vernunft in Miſsbrauch und vermeſſenes Zutrauen auf Unabhängigkeit ihres Vermögens von aller Einſchränkung hervor, ſo daſs man nun alles kühn wegläugnet, was ſich nicht durch objective Gründe und dogmatiſche Ueberzeugung rechtfertigen läſst. Das iſt nun der moraliſche oder Vernunftunglaube, welcher in der Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfniſs, oder der Verzichtthuung auf Vernunftglauben, beſteht. Er heiſst auch der freigeiſteriſche Unglaube, weil er ein ſo miſslicher Zuſtand des menſchlichen Gemüths iſt, daſs er den moraliſchen Geſetzen zuerſt alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, und mit der Zeit ſogar alle Autorität benimmt, ſ. Freigeiſterei (S. III, 301. C. XXXIV.).

3. Vom Vernunftunglauben muſs der hiſtoriſche Unglaube wohl unterſchieden werden. Denn dieſer beſtehet in der gar nicht vorſetzlichen, mithin auch nicht zurechnungsfähigen, Eigenſchaft des Gemüths, nur ſolche Facta für wahr anzuerkennen, die hinreichend bewährt ſind (S. III. 302.). Weil ſubjective Gründe des Fürwahrhaltens, wie die, ſo das Glauben bewirken können, bei ſpeculativen Fragen keinen Beifall verdienen: ſo kann überall bloſs in praktiſcher Beziehung alles kühne Wegläugnen deſſen, was ſich nicht durch objective Gründe und dogmatiſche Ueberzeugung rechtfertigen läſst, folglich bloſs der Vernunftunglaube, Unglaube genannt werden.

4. Ungläubiſch ſeyn, heiſst der Maxime nachhängen, Zeugniſſen überhaupt nicht

zu glauben; ungläubig aber ist der, welcher den praktischen Vernunftideen (Gott, Freiheit des Willens und Seelenunsterblichkeit) darum alle Gültigkeit abspricht, weil es ihnen an theoretischer Begründung (objectiven Gründen) ihrer Realität (dass sie nehmlich wirkliche Gegenstände haben) fehlt. Der Ungläubige urtheilt also dogmatisch, oder will das aus Gründen erkennen und bewiesen haben, was sich von dem menschlichen Verstande gar nicht erkennen und beweisen lässt. Dieser Unglaube kann daher auch der dogmatische genannt werden. Er kann mit einer in der Denkungsart herrschenden sittlichen Maxime nicht bestehen, weil das Subject derselben sonst alle sittlichen Maximen überhaupt für Hirngespinnste erklären müsste. Uebrigens ist es falsch, dass, wie Schmid (Wörterbuch, Art. Aberglaube) behauptet: der Unglaube das entgegenstehende Extrem des Aberglaubens sei, zwischen welchen beiden Aeusersten der Vernunftglaube in der Mitte liege; sonst müsste der Aberglaube ein zu weit getriebener Vernunftglaube, und der Unglaube ein noch zu schwacher Vernunftglaube seyn. Alle drei sind ja nicht dem Grade nach, sondern specifisch, der Maxime nach, unterschieden. Der Aberglaube ist die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta, der Vernunftglaube und der Unglaube haben es dagegen mit Vernunftideen zu thun, die der erstere für real hält aus einem moralischen Vernunftbedürfniss, die der letztere aber verwirft, weil er bloss wissen will, und daher auf den Vernunftglauben Verzicht thut. Man könnte daher eher den Unglauben dem Vernunftglauben entgegen setzen, nehmlich so, wie Hölle und Himmel einander entgegengesetzt sind.

5. Naturalistischer Unglaube; so nennt man die Gleichgültigkeit oder wohl gar

Widerſetzlichkeit gegen alle Offenbarung, geſetzt, daſs auch ſelbſt ein exemplariſcher Lebenswandel mit dieſer Gleichgültigkeit oder Widerſetzlichkeit verbunden wäre (R. 174.). Dies iſt der kirchliche Sprachgebrauch, ſ. Ketzer und Religion, 7.

Univerſum,

univerſum, *univers*. Die Vernunftidee von dem abſoluten Ganzen aller exiſtirenden ſinnlichen Gegenſtände (S. III, §. 15.). Das Princip zu einer Form deſſelben beſteht in dem, was den Grund einer allgemeinen Verknüpfung enthält, in der alle Subſtanzen mit ihren Zuſtänden zu dieſem Ganzen gehören, welches Welt heiſst. Es giebt aber zwei ſolche abſolut erſte formale Principien eines Univerſum, als Erſcheinung, nehmlich Raum und Zeit; ſie ſind die allgemeinen Schemata und Bedingungen alles deſſen, was in der menſchlichen Erkenntniſs ſinnlich (ſenſitif) iſt (S. III, §. 13.). Eine erweiterte Ausſicht in den Inbegriff des Univerſum hat K. S. II, 264. ff. gegeben, die ich aber aus Mangel an Raum nicht hierher ſetzen kann. S. übrigens Welt.

Unlauterkeit,

ſittliche, Unlauterkeit des menſchlichen Herzens, *impuritas moralis*, *improbitas*, *impurité morale*. Dieſen Namen hat K. der Beimiſchung unächter, nicht moraliſcher, Bewegungsgründe zur Befolgung des Geſetzes gegeben (P. 231.). So iſt es ſittlich unlauter, wenn man das Moralgeſetz zugleich um des zeitlichen Vortheils willen, den man davon erwartet, oder um des ewigen Vortheils, der zu-

künftigen Seligkeit willen, befolgt. Diese Unlauterkeit ist aber in allen Menschen.

2. Diese Unlauterkeit des menschlichen Herzens bestehet also darin, dass die Maxime der Handlung dem Objecte, der beabsichtigten Befolgung des moralischen Gesetzes, nach zwar gut und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moralisch ist. Sie hat nicht das Gesetz allein zur hinreichenden Triebfeder in sich aufgenommen. Sie bedarf mehrentheils, vielleicht jederzeit, noch andere Triebfedern ausser den des Gesetzes, um dadurch die Willkühr zur Erfüllung der Pflicht zu bestimmen. Mit andern Worten: die sittliche Unlauterkeit bestehet darin, dass die pflichtmässige Handlung nicht rein aus Pflicht gethan wird, sondern zugleich aus einem Bewegungsgrund der Selbstliebe. Diese Unlauterkeit ist eine von den drei verschiedenen Stufen des menschlichen bösen Herzens, von deren die andern beiden die Gebrechlichkeit und die Bösartigkeit, oder die Verderbtheit des menschlichen Herzens sind — (R. 22.). Es haben die Handlungen dann das Ansehen, als ob sie aus ächten Grundsätzen entsprungen wären; wenn z. B. jemand wahrhaft ist, aber nicht bloss darum, weil es Pflicht ist, sondern zugleich darum, weil es uns der Aengstlichkeit überhebt, dass wir uns in den Schlangenwindungen der Lügen verwickeln möchten (R. 35.).

3. Es giebt daher eine gewisse Unlauterkeit in der menschlichen Natur, die in der Neigung besteht, seine wahren Gesinnungen zu verhehlen, und gute und rühmliche zur Schau zu tragen. Diese Falschheit muss nach und nach kräftig bekämpft werden, weil sie sonst das Herz verdirbt (C. 775. f.), s. Disciplin, 11.

Unlust,

s. Lust.

Unmöglich,

s. Unmöglichkeit.

Unmöglichkeit,

transscendentale Falschheit, *impossibilitas, falsitas transcendentalis*, *impossibilité*, *fausseté transcendentale*. Die Unmöglichkeit ist das Oppositum oder Entgegengesetzte einer Kategorie der Modalität, und zwar nicht bloss die Aufhebung, sondern auch das Widerspiel der Möglichkeit. Das Moment der Modalität zeigt aber nur die Art und Weise an, wie im Urtheile etwas behauptet oder verneinet wird. Wird über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Urtheils nichts ausgemacht, so ist das Urtheil problematisch (L. 169.). Die Aufhebung nun selbst des problematischen, d. i. alles Urtheils überhaupt, oder die Vorstellung, dass auch nicht einmal ein problematisches, d. h. gar kein solches Urtheil, keine bejahende oder verneinende Verknüpfung zwischen diesem Subject und Prädicat statt haben könne, heisst die logische Unmöglichkeit. Sie betrifft nicht die Sache selbst, über die geurtheilt wird, sondern nur den Begriff derselben, oder wie K. sich ausdrückt, sie ist nicht objectiv. Ein solches Urtheil ist z. B. ein Cörper kann nicht durchdrungen werden. Die Unmöglichkeit betrifft hier bloss den Begriff eines durchdringlichen Cörpers, denn jenes Urtheil heisst soviel als: es ist unmöglich, die Durchdringlichkeit ei-

nes Cörpers (d. i. eines Durchdringlichen als Gegenſtand äuſserer Sinne) zu denken; es läſst ſich gar nicht denken, daſs ein Cörper, der eben durch ſeine Undurchdringlichkeit den Raum erfüllt und dadurch etwas iſt, könne durchdrungen werden; es läſst ſich nicht einmal problematiſch aufſtellen (C. 106.).

2. Die Aufhebung alles Urtheils hat indeſſen doch auch die Form eines Urtheils, weil der Verſtand doch auch dann urtheilen muſs, wenn er ſich dieſe Aufhebung denkt; und dieſes Urtheil wird eben durch die Worte: iſt unmöglich, iſt nicht möglich, kann nicht ſeyn, ausgedrückt, ſ. Daſeyn, 2. Uebrigens kann dieſe Aufhebung alles Urtheils wieder problematiſch (es mag unmöglich ſeyn), aſſertoriſch (es iſt unmöglich), und apodiktiſch (es muſs unmöglich ſeyn) ausgedrückt werden; allein dies betrifft nur unſere Erkenntniſs der Unmöglichkeit, die logiſche Unmöglichkeit ſelbſt iſt jederzeit apodiktiſch, weil ſie ſich auf den Satz des Widerſpruchs gründet, und was logiſch unmöglich iſt, das muſs es auch ſeyn. Durch die logiſche Unmöglichkeit wird alſo die Gültigkeit aller Kategorie, oder irgend einer Form zu urtheilen, von zwei Begriffen verneint, inſofern ſie mit einander zu einem Urtheil ſollen verknüpft werden.

3. Die Unmöglichkeit iſt ein einfacher Begriff, der ſich nicht weiter in Merkmale auflöſen läſst, und es läſst ſich daher von ihm auch keine andere Erklärung geben, als durch bloſse Tautologie. Dies folgt ſchon daraus, daſs er die Aufhebung der Möglichkeit enthält, von der Möglichkeit aber keine Erklärung möglich iſt. Winkler (*Inſt. philoſ. univ. Ontolog. Cap. II.* §. 30.) ſagt zwar: das Unmögliche iſt, worin ein Widerſpruch gefunden wird, und es iſt auch

ein ganz wahrer Satz, daſs alles, was in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, innerlich (an und für ſich, an ſich ſelbſt) unmöglich iſt; allein aus dieſem Satze folgt doch nur, daſs einiges Unmögliche, nehmlich eben das logiſche, einen Widerſpruch enthalte, und daſs alſo hier nur ein ſpecifiſcher Unterſchied des logiſchen Unmöglichen angegeben werde, aber uns nun doch der gemeinſame Begriff fehle, der es eigentlich zu einem Unmöglichen macht, und alſo obige doch keine wahre Erklärung ſei (S. II, 168. f. C. 274. f.).

4. Bei dieſem Widerſpruch, der ſich in dem logiſchen Unmöglichen findet, iſt klar, daſs Etwas mit etwas anderm im logiſchen Widerſtreit ſeyn müſſe; d. i. wenn das logiſche Unmögliche nicht ein Urtheil, ſondern ein Begriff iſt, ſo muſs ſich dieſer Begriff doch in ein Urtheil auflöſen laſſen, in welchem das Prädicat vom Subject etwas bejahet oder verneint, wovon im Subject das gerade Entgegengeſetzte enthalten iſt. Dieſe Repugnanz im Unmöglichen nennt K. das Formale der Undenklichkeit oder logiſchen Unmöglichkeit. Das Materiale, was hierbei gegeben iſt, und welches in dieſem Streit ſteht, iſt nicht unmöglich, ſondern an ſich ſelbſt Etwas, und kann gedacht werden. Ein Triangel, der viereckicht wäre, iſt ſchlechterdings unmöglich. Indeſſen iſt gleichwohl ein Triangel, ingleichem etwas viereckichtes an ſich ſelbſt Etwas. Dieſe Unmöglichkeit beruhet lediglich auf logiſchen Beziehungen von einem Denklichen zum andern, da eins nur nicht das Merkmahl des andern ſeyn kann. Die innere, die ſchlechterdings oder abſolute ſo genannte und die logiſche Unmöglichkeit iſt alſo einerlei (S. II, 168. f.).

5. Allein es zeigt ſich nun auch, daſs der

Widerspruch nicht einmal der specifische Unterschied für alles logische Unmögliche sei. Denn die Möglichkeit eines Begriffs oder eines Urtheils fällt ja auch weg, wenn kein Materiale, kein Datum zu denken, da ist. Denn alsdann ist nichts Denkliches gegeben, es fehlt dann an den logischen Erfordernissen zu einem Urtheil oder einem Begriff, an den Begriffen, die das Subject und Prädicat werden könnten, oder an dem Mannigfaltigen, das zu einem Begriff verknüpft werden könnte. Hier ist zwar kein innerer Widerspruch, auch ist hier nicht die Rede von dem, was Subject und Prädicat enthalten, sondern davon, daſs alles verneint wird, was dem Subject und Prädicat einen Inhalt geben könnte, und aller Inhalt eines Begriffs; damit wird aber das verneint, was zum Urtheil oder Begriff logisch erforderlich ist, und also ist hier noch immer eine logische Unmöglichkeit. Es ist nehmlich das Denken überhaupt auf diese Weise nicht möglich oder schlechterdings unmöglich (S. II, 169. f.).

6. Es giebt also zwei Arten von logischem Unmöglichen, nehmlich

a) das, was sich selbst widerspricht, oder die Aufhebung des Formalen aller Möglichkeit, d. i. die Uebereinstimmung mit dem Satze des Widerspruchs; daher ist, was in sich selbst widersprechend ist, schlechterdings unmöglich;

b) das, was gar kein logisches Materiale hat, oder die Aufhebung des Subjects und Prädicats im Urtheil, oder des Mannigfaltigen im Begriff; daher ist ein Urtheil ohne Materie, ein Begriff ohne Inhalt, schlechterdings unmöglich.

(S. II, 171. f.). Das alſo, was ich ſchlechterdings als unmöglich und folglich als nichts anſehen ſoll, das muſs überhaupt undenklich ſeyn, entweder als widerſprechend an ſich ſelbſt, oder als Aufhebung von allem Etwas (S. II, 176.); durch Aufhebung entweder des Formalen oder des Materialen zu allem Denklichen (S. II, 176. f.). Ob ein Widerſpruch zwiſchen zwei zu einem Urtheil zu verknüpfenden Merkmalen ſtatt finde, kann allein aus bloſsen reinen Begriffen *a priori* erkannt werden, nehmlich durch logiſche Analyſis; ob aber gar kein Inhalt zu einem Urtheil oder Begriff vorhanden ſei, das beruhet auf Principien der Erfahrung. Das logiſche Unmögliche der zweiten Art iſt daher die Aufhebung ſelbſt des Scheindenkens, das doch noch beim Widerſpruch zuweilen ſtatt findet. Der leere Begriff iſt ein wirklicher Gedanke, deſſen Gegenſtand aber etwas Unmögliches iſt (C. 624.), ſ. Möglichkeit, 7. S. 336.

7. Es iſt aber ein groſser Unterſchied zwiſchen dieſem logiſchen oder analytiſchen und dem transſcendentalen (ontologiſchen), realen oder ſynthetiſchen Unmöglichen. Denn das letztere iſt der unmögliche Gegenſtand eines Begriffs, oder eine unmögliche Sache. Denn wenn auch die Begriffe im Verſtande verknüpfbar ſind, ſo folgt doch daraus noch nicht, daſs die Gegenſtände derſelben auſser dem Verſtande darum auch ſo verknüpfbar ſind, wie das Urtheil es ausſagt. So wie nehmlich die logiſche Unmöglichkeit auf der Aufhebung der formalen Bedingungen des Denkens überhaupt beruhet, ſo beruhet die transſcendentale Unmöglichkeit darauf, daſs der Gegenſtand mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, ſowohl der Anſchauung, als den Begriffen nach, nicht übereinkommt, daſs alſo ein ſolcher Gegenſtand gar nicht erſcheinen kann, ſ. Möglichkeit,

7. (C. 268.). Wir haben alſo hier ein Kennzeichen der realen Unmöglichkeit, welches zugleich das ganze Weſen derſelben ausdrückt, inſofern wir ſie erkennen können. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung nicht übereinkommt, iſt unmöglich. Das logiſche Unmögliche iſt ein Gegenſtand, von dem der Begriff ſchlechterdings oder innerlich unmöglich iſt, welcher daher, als Gegenſtand betrachtet, ebenfalls ein transſcendentales Unmögliches iſt, und ein Unding (*nihil negativum*) heiſst. Von dem transſcendentalen Unmöglichen giebt es aber auſserdem noch dreierlei Arten:

a) das Gedankending (*ens rationis*), ein Gegenſtand, der weder in Raum noch Zeit iſt oder von dem die Kategorien nicht gelten; ein ſolcher Gegenſtand iſt, wenigſtens als Erſcheinung, unmöglich. Dazu gehört auch alles, was zwar wohl gedacht, aber nach den Bedingungen des Raums nicht angeſchauet werden kann, z. B. ein Cörper von zwei Dimenſionen, oder ein Cörper von drei Seiten, eine ebene Figur von zwei Seiten, oder eine Figur von einer Dimenſion, oder ein Ding, das ohne Urſache, von ſelbſt, entſtanden iſt, u. ſ. w.;

b) die reine Anſchauung (*ens imaginarium*) als etwas auſser unſern Vorſtellungen Befindliches, als ein wirklicher Gegenſtand; z. B. ein leerer Raum, in dem die Welt ſich befindet, und der ſie überall umgiebt, eine leere Zeit, die vor dem Urſprung der Welt ſchon vorhanden war, leere Zwiſchenräume zwiſchen den Planeten oder Fixſternen, oder gar in den Cörpern ſelbſt, als zur Möglichkeit der Materie gehörig, worauf ihre ſpecifiſche Dichtigkeit beruhen ſoll;

c) die Verneinung (*nihil privativum*) als ein Gegenſtand, da ſie doch nur der Gedanke von

der Aufhebung des Realen ist, oder davon, dass der Begriff keinen Gegenstand hat; z. B. die Unmöglichkeit selbst, der Schatten, u. s. w. (M. I, 390.).

8. Man sieht, dass die transscendentale Unmöglichkeit eine hypothetische oder bedingte Unmöglichkeit ist. Die absolute oder unbedingte transscendentale Unmöglichkeit, die Unmöglichkeit eines Gegenstandes in aller Absicht, ist kein blosser Verstandesbegriff, wie der der logischen, oder der bedingten transscendentalen Unmöglichkeit, sondern ein Vernunftbegriff. Es wäre die Unmöglichkeit eines Dinges an sich überhaupt, oder auch eines bestimmten Dinges an sich. Dieser Begriff ist zur Erfahrung nicht zu gebrauchen, und von der Unmöglichkeit der Dinge an sich, oder des Uebersinnlichen, wissen wir nichts.

9. Nicht unmöglich ist so viel als problematisch (P. 4.). Aber moralisch unmöglich ist so viel als unerlaubt, und eine Kategorie der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen (P. 117.). Subjective Unmöglichkeit s. Fürwahrhalten, 16. Uebrigens siehet man aus dem, was bisher gesagt worden ist, dass man das Unmögliche nicht mit dem Unvorstellbaren verwechseln müsse. Alles Unmögliche ist unvorstellbar, aber nicht alles Unvorstellbare unmöglich. Gott ist unvorstellbar, aber darum nicht auch unmöglich (S. III, §. 1.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. S. 106. — II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 268. — S. 274. — II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. IV. Abschn. S. 624.

Dess. Logik. §. 30. S. 169.

Kant. Critik der praktischen Vern. Vorr. S. 4. — S. 6. — I. Th. I. B. II. Hauptst. S. 117.

Dess. einz. mögl. Beweisgr. I. Abth. II. Betr. 1. 2. S. 16 ff.

Ej. de mundi sens. ac intellig. form. §. 1.

Unsterblichkeit,

Seelenunsterblichkeit (U. 465.); Immortalität, ἀϑανασια, *immortalitas*, *immortalité*. Die Unsterblichkeit der Seele ist die ins Unendliche fortdauernde Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (P. 220.). Dafs das vernünftige Wesen eine solche Bestimmung habe, dafs es durch das Zeitliche (als zu den Anlagen seiner ganzen Bestimmung unzulänglich) nie zufrieden gestellt werden könne und schon darum die Hoffnung eines künftigen Lebens habe (s. auch Fürwahrhalten, 12.), ist von dem gröfsten Nutzen in Ansehung des Unvermögens der speculativen Vernunft sowohl, als auch in Ansehung der Religion, s. Christenthum, 1, e., Ich, 8. d, Postulat, 4. und Seele, 4. f. obwohl nur in praktischer Absicht (U. 467.). Es ist aber die Beantwortung der Frage, ob die Seele unsterblich sei, welches zu den übersinnlichen Gegenständen unsrer Erkenntnifs gehört (S. IV, 12.), eine der drei unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft, und die Metaphysik ist mit allen ihren Zurüstungen auf die Beantwortung dieser Frage, als etwas, das hauptsächlich zu ihrer Endabsicht gehört, gerichtet (C. 7. U. 465.). Die Auflösung der Aufgabe über die Unsterblichkeit der Seele und die Nichtigkeit des Beweises von der Fortdauer unsrer Seele nach dem Tode aus der Einfachheit der Substanz, der aber auch niemals bis zum Publicum hat gelangen und auf dessen Ueberzeu-

gung den mindesten Einfluss haben können (C. XXXII.), findet man im Art. Ideal, 9., Glaubenssache, 4. f., Postulat, 3. f. u. Seele, 4. f.

2. Die Unsterblichkeit kann auch betrachtet werden als ein Zustand, in welchem dem Menschen sein Wohl oder Weh in Verhältniss auf seinen moralischen Werth zu Theil werden soll (S. IV, 13.). Sie ist gleichsam der Schlusssatz des folgenden zurechnenden Vernunftschlusses:

Es ist unsre Pflicht, die Befolgung unsrer Pflichten gegen alle Macht der Natur (in uns und ausser uns) zu behaupten, d. i. als Wesen zu handeln, die Freiheit des Willens (Unabhängigkeit desselben von der Macht der Natur) haben;

Nun heisst dieses: die Befolgung unsrer Pflichten als den Willen dessen betrachten, der der Oberherr der Natur ist, d. i. das Moralgesetz als Gottes Gebote;

Folglich betrachten wir dann zugleich die Zusammenstimmung unsers von der Natur abhängigen Wohls und Wehs als vergeltend und nur, wie unsre Fortschritte in der Moralität, in einem unendlichen Progressus möglich, d. i. wir glauben an Unsterblichkeit.

Die Unsterblichkeit ist eine Idee des Uebersinnlichen; denn sie ist der Begriff von der absoluten Vollendung der Bestimmung des Menschen, welche in dem gegenwärtigen Leben, in dem nichts Absolutes statt findet, nicht möglich ist. Folglich kann der Unsterblichkeit auch keine objective Realität in theoretischer Rücksicht gegeben werden, d. h. sie hat keinen Gegenstand in der Anschauung, und kann daher, auch nicht

einmal ihrer Wirklichkeit nach, erkannt werden. Allein vorstehender Vernunftschluss lehrt, dass ihr doch objective Realität in praktischer Absicht, als einem Postulat der moralisch-praktischen Vernunft muss zugestanden werden (S. IV, 12. ff.), s. Postulat.

3. Die Unsterblichkeit ist also die Annahme einer schon in der Natur der vernünftigen Weltwesen begründeten Fortdauer des Lebens derselben (S. IV, 14.). Die Idee der Freiheit des Willens führt vermittelst der Idee Gottes die Idee der Unsterblichkeit in ihrem Gefolge bei sich. Denn die Unsterblichkeit ist die Bedingung, unter welcher allein dem obersten Princip der Weisheit, das der kategorische Imperativ voraussetzt, folglich auch dem Endzweck des vollkommensten Willens (der höchsten mit der Moralität zusammenstimmenden Glückseligkeit), ein Genüge geschehen kann. Die Unsterblichkeit ist nehmlich der Zustand, in welchem die Vollziehung der der Moralität proportionirten Austheilung der Glückseligkeit in vernünftigen Weltwesen allein jenem Endzweck Gottes völlig angemessen verrichtet werden kann. Wäre die Fortdauer des Lebens nicht in der Natur der vernünftigen Weltwesen begründet, so würde die Unsterblichkeit nur Hoffnung eines künftigen Lebens, nicht aber ein durch Vernunft (im Gefolge des moralischen Imperativs) nothwendig vorauszusetzendes zukünftiges Leben bedeuten (S. IV, 14.).

Unverweslichkeit,

Unzerstörlichkeit, Incorruptibilität, *incorruptibilitas, incorruptibilité*, s. Seele, 4. f. und Ich, 8. b.

Urſache,

Cauſalität, αἰτια, *cauſa*, *cauſe*. Diejenige Kategorie der Relation, welche die Objectivität der Folge in den Veränderungen möglich macht, und die Vorſtellung von etwas iſt, was einem andern nothwendig und allgemein vorhergeht (C. 106.). Z. B. der Regen iſt eine Urſache des Naſswerdens, heiſst, wenn es regnet, ſo muſs es nothwendig und allemal naſs werden, und daſs auf das Regnen das Naſswerden folgt, iſt nicht bloſs als eine Folge, die meine Phantaſie beliebig ſo zuſammenſtellt, ſondern die für Jedermann gültig iſt und Jedermann ſo erfahren muſs. Die Folge, welche durch die Urſache nothwendig entſteht, heiſst die Wirkung (*effectus*, *effet*), ſ. Wirkung und Dependenz. Die Hypotheſis oder Bedingung in einem hypothetiſchen oder bedingten Urtheil bezeichnet jedesmal eine Urſache, z. B. wenn es regnet, ſo wird es naſs; oder, wenn ein Cörper lange genug von der Sonne beſchienen iſt, ſo wird er warm. Dieſe Hypotheſis oder Bedingung wird daher auch die logiſche Urſache oder der Grund, auch wohl der Erkenntniſsgrund genannt. In jenen Beiſpielen iſt nun freilich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, mithin der transſcendentale Begriff der Urſache. Allein, wenn dieſe Sätze, die bloſs eine ſubjective Verknüpfung der Wahrnehmungen ſind, Erfahrungsſätze ſeyn ſollen, ſo müſſen ſie als nothwendig und allgemeingültig angeſehen werden. Solche Sätze aber ſind: der Regen iſt eine Urſache des Naſswerdens; die Sonne iſt durch ihr Licht die Urſache der Wärme. Die obigen empiriſchen Regeln werden nunmehr Geſetze (Pr. 100.). Das Wort Urſache iſt übrigens ſehr expreſſiv, denn es drückt eine Sache aus, die den

Urſprung einer andern enthält (*ce dont la vertu produit une choſe*).

2. Der Begriff der Urſache bedeutet demnach, wie jede Kategorie, eine beſondere Art der Syntheſis, nehmlich diejenige Syntheſis, da auf etwas A was ganz verſchiedenes B nach einer Regel geſetzt wird (C. 122.), ſ. Kategorie, 27, f. Er iſt ein Stammbegriff des reinen Verſtandes, nehmlich derjenige, ohne welchen wir nicht hypothetiſch, ja auch nicht aſſertoriſch, urtheilen könnten. Hätte unſer Verſtand nicht die angebohrne Anlage, Vorſtellungen als etwas A ſo zu denken, daſs etwas davon ganz verſchiedenes B nothwendig darauf folgen *) müſſe, ſo könnten wir nicht etwas als Hypotheſis zu einem Urtheile denken, ſo daſs etwas anders als Conſequens in einer nothwendigen Dependenz von jener Hypotheſis ſei, ſ. Kategorie, 28.

3. Das Schema der Urſache iſt die Succeſſion des Mannigfaltigen in der Zeit nach einer Regel, ſ. Dependenz, 2. Ueberſinnliche Dinge ſind nicht in der Zeit, weil ſie nicht in und durch den innern Sinn, deſſen Form die Zeit iſt, vorgeſtellt werden. Daher laſſen ſie ſich als Gründe von etwas denken, das von ihnen verſchieden iſt. Allein dann iſt auch nur von einer logiſchen Ableitung (Ableitung einer Erkenntniſs, aber nicht einer Exiſtenz) die Rede, nehmlich davon, daſs kein Widerſpruch entſtehet, wenn wir zu einer Conſequenz Behufs ei-

*) *Ad quod aliud ſequitur*, worauf etwas anderes folgt, erklärte man ſchon unter den Scholaſtikern den Begriff der Urſache; es fehlt bloſs daran, daſs das Apodiktiſche, das müſſen, im Begriff der Urſache nicht ausgedrückt iſt.

nes hypothetiſchen Urtheils, etwas als eine Hypotheſis oder Bedingung denken, der Gegenſtand mag nun ſinnlich oder überſinnlich ſeyn. Wird aber für Veränderungen eine Urſache ſo gedacht, daſs damit zugleich behauptet wird, die Urſache exiſtire auch auſser dem innern Sinn, welches die Urſache erſt von einem bloſs logiſchen Grunde unterſcheidet, ſo muſs die Urſache ein Reales ſeyn, das in der Zeit einem andern Realen, der Veränderung, jederzeit vorhergeht. Dann iſt ſie aber ein ſinnlicher, und kein überſinnlicher Gegenſtand. Oder iſt ſie überſinnlich, ſo wird ſie bloſs gedacht und nicht erkannt; denn eine Urſache, die nicht in der Zeit iſt, kann auch ihrer Wirkung nicht vorhergehen, und von einer ſolchen intelligibeln Urſache haben wir keinen Begriff, ſie iſt uns unbegreiflich, ob wir wohl genöthigt ſeyn können, eine ſolche intelligibele Urſache, von deren Daſeyn wir nicht einmal einen Begriff haben, anzunehmen und vorauszuſetzen, ſ. Regreſſus. 4. (C. 183.).

4. Wir ſehen, der reine Verſtandesbegriff Urſache läſst ſich, vermittelſt der Anſchauung der Zeit, bloſs auf den empiriſchen Stoff der Erfahrung zum Behuf der Erfahrungserkenntniſs anwenden, oder alle erkennbare Urſache iſt empiriſch; aber alle Veränderungen in der Sinnenwelt geſchehen auch nach dem Geſetz der Verknüpfung durch Urſache und Wirkung (C. 232.). Dieſe Apriorität und Realität des Begriffs der Urſache iſt auch deducirt worden im Art. Analogie der Urſache und Wirkung (P. 93. M. II, 238.). Die Zeit iſt die ſinnliche Bedingung *a priori* von der Möglichkeit eines continuirlichen Fortgangs des Exiſtirenden zu dem Folgenden; d. i. ſie iſt eine ſolche Beſchaffenheit unſers ſinnlichen Anſchauungsvermögens, daſs es uns möglich iſt, etwas als früher, und etwas als ſpäter exiſtirend anzuſchauen.

Eben ſo iſt nun auch der Verſtand, vermittelſt der Einheit der Apperception, die Bedingung *a priori* der Möglichkeit einer continuirlichen Beſtimmung aller Stellen in der Zeit für die Erſcheinungen, durch die Reihe von Urſachen und Wirkungen, von denen die erſtern das Daſeyn der letztern unausbleiblich nach ſich ziehen. So macht der Verſtand durch die Urſachen die empiriſche Erkenntniſs der Zeitverhältniſſe für jede Zeit allgemein, mithin objectiv gültig (C. 256. M. I, 302.).

5. Als bloſser Stammbegriff des reinen Verſtandes, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, läſst ſich auch der Begriff der Urſache nicht real definiren.*) Man kann unterſcheiden zwiſchen der transcendentalen Urſache oder der reinen Urſache *a priori*, jedoch nicht als intelligibel, ſondern als Phaenomen, oder verſinnlicht, und der logiſchen Urſache oder der Urſache als reiner Kategorie, d. i. als ſolcher, die nicht bloſs auf die Erkenntniſs des Sinnlichen durch das Schema der Zeit eingeſchränkt iſt, ſondern auch, wenn das ſonſt möglich wäre, zur Erkenntniſs des Ueberſinnlichen dienen könnte; die letztere bleibt übrig, wenn man von der erſtern die Zeit wegläſst, in der etwas auf etwas anders nach einer Regel folgt. Dann iſt aber die Urſache nichts anders als ein Grund, d. i. ſo etwas, woraus ſich auf das Daſeyn von etwas anderm ſchlieſsen läſst; oder das Verhältniſs von Etwas zu etwas Anderm (der Folge, *conſequentia*) im Daſeyn, nach welchem Verhältniſs, wenn ich das erſtre ſetze, das andere auch beſtimmt und nothwendig geſetzt wird. Al-

*) *Ces idées ſont ſimples, et on ne peut guères les définir que par des termes ſynonymes.* Crouſez *Logique T. IV. p.* 3.

lein dann kann Urſache und Wirkung, oder eigentlich Grund und Folge, gar nicht mehr von einander unterſchieden werden, weil dann das Kennzeichen, nehmlich daſs die Urſache oder der Grund eher ſeyn muſs, als die Wirkung oder die Folge, wegfällt; ſondern dieſes Schlieſsenkönnen von dem Grunde auf die Folge erfordert doch auch Bedingungen, von denen ich nichts weiſs, weil dieſe alle im Empiriſchen, d. i. dem, was in der Zeit iſt, müſſen aufgeſucht werden. Folglich hat dann der Begriff des Grundes gar keine Beſtimmungen, wie er auf einen Gegenſtand paſst, und kann folglich nur gebraucht werden, Begriffe, aber nicht vorhandene Gegenſtände von einander abzuleiten. Man kann aus dem Begriff eines ſolchen Grundes ſchlechterdings kein Erkenntniſs von dem ſo beſchaffenen Dinge herausbringen, ſogar nicht einmal, ob eine ſolche Beſchaffenheit auch nur möglich ſei, d. i. ob es irgend Etwas geben könne, woran ſie angetroffen werde (E. 74.). Der vermeinte Grundſatz: alles Zufällige hat eine Urſache, tritt zwar ziemlich gravitätiſch auf. Er thut, als habe er ſeine Würde in ſich ſelbſt, und als ſei er von allen Bedingungen der Sinnlichkeit ganz unabhängig. Allein dieſer Schein verſchwindet bald, wenn man nur folgende Frage thut: Was iſt denn unter zufällig zu verſtehen, was ſoll man für einen Begriff mit dieſem Worte verknüpfen, was ſich dabei denken? Man antwortet ſo: zufällig (*contingens*, *contingent*) iſt, deſſen Nichtſeyn möglich iſt. Allein woran will man denn dieſe Möglichkeit des Nichtſeyns erkennen, wenn man ſich nicht in der Reihe der Erſcheinungen eine Succeſſion und in dieſer ein Daſeyn, welches auf das Nichtſeyn folgt (oder umgekehrt), mithin einen Wechſel vorſtellt? Denn, daſs das Nichtſeyn eines Dinges ſich ſelbſt nicht widerſpreche, iſt eine lahme Berufung auf eine logiſche Bedingung, die zwar zum

Begriffe nothwendig, aber zur realen Möglichkeit (Nachweiſung eines ſolchen Gegenſtandes) bei weitem nicht hinreichend iſt. So kann ich eine jede exiſtirende Subſtanz (z. B. Gott ſelbſt) in Gedanken aufheben, ohne mir ſelbſt zu widerſprechen, daraus aber auf die objective Zufälligkeit derſelben in ihrem Daſeyn (d. i. die Möglichkeit ihres Nichtſeyns an ſich ſelbſt) gar nicht ſchlieſsen (C. 301. f.).

6. Wenn wir nun unter der Urſache die Bedingung von dem, was geſchieht, verſtehen (C. 447.): ſo muſs alles, wovon die Erfahrung lehrt, daſs es geſchieht, eine Urſache haben; oder, wie K. ſich ausdrückt: die Beſtimmung der Cauſalität der Weſen in der Sinnenwelt, als einer ſolchen, kann niemals unbedingt ſeyn; oder, ohne das Geſetz, daſs, wenn eine Begebenheit wahrgenommen wird, ſie jederzeit auf etwas, was vorhergeht, bezogen werde, worauf ſie nach einer allgemeinen Regel folgt, kann niemals ein Wahrnehmungsurtheil für Erfahrung gelten. Dies iſt das Geſetz des Verſtandes (Pr. 7). Allein nun tritt die Vernunft, als das Vermögen, das Unbedingte, zum Behuf des Vollendeten und Syſtematiſchen unſrer Erkenntniſs, zu denken, auf, und ſagt: ich kann mit der Anwendung des Begriffs der Urſache bloſs auf Erfahrungsgegenſtände nicht zufrieden ſeyn, ſie fordert nehmlich die oberſte und letzte Bedingung alles Bedingten; denn, ſagt ſie, zu aller Reihe der Bedingungen muſs es nothwendig etwas Unbedingtes, mithin auch eine ſich gänzlich von ſelbſt beſtimmende Cauſalität geben. So entſpringt nun aus der Vernunft die Idee oder der Vernunftbegriff von einer Urſache, die eine unbedingte Cauſalität habe. Die Idee einer ſolchen Urſache iſt alſo nicht ein Bedürfniſs, ſondern was deren Möglichkeit betrifft, ein analyti-

scher Grundsatz der speculativen Vernunft, indem er im Begriff des Unbedingten liegt, s. Freiheit, 7. ff. Dieses wäre nun eine intelligibele Ursache, dergleichen uns im Felde der Erscheinungen oder in irgend einer Erfahrung nicht vorkommen kann, in dem alles bedingt und nichts absolut ist. In der Reihe der Erscheinungen muss jede Ursache die Wirkung einer andern Ursache seyn. Allein die Moralität oder das moralische Gesetz in unsrer Vernunft, gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns *a priori* bewusst sind, und welches apodiktisch gewiss ist, gesetzt, dass man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben könnte, und die Möglichkeit desselben nicht begriffen werden kann (P. 81. M. II, 230.), nöthigt uns doch, eine solche intelligibele Ursache als real oder etwas Wirkliches vorauszusetzen; denn die Moralität ist ohne Freiheit des Willens nicht möglich, und sollen wir also unsre Handlungen in der Erscheinung als moralisch beurtheilen, so müssen wir damit nothwendig zugleich an der Freiheit des Willens eine unbedingte Causalität der Ursache dieser Handlungen voraussetzen, und verwandeln damit den sonst in theoretischer Rücksicht transcendenten Begriff einer unbedingten Ursache in einen immanenten, obwohl in praktischer Rücksicht. Wir legen also, in praktischer Absicht (P. 95. f. M. II, 240.), nehmlich, in so fern wir unsre Handlungen für gut oder böse erklären, uns selbst eine intelligibele oder übersinnliche Causalität bei, und erklären uns für unbedingte Ursachen, die, ohne dass unser Wille von einer andern Ursache dazu genöthigt werde, diesen ihren Willen durch die blosse Idee des Moralgesetzes von selbst (*sponte*) bestimmen, vermittelst der Achtung fürs Gesetz, die sie, freilich auf eine unbegreifliche Art, durch ihre

eigene Selbſtthätigkeit (Spontaneität) in ſich hervorbringen (ſ. Achtung). Aber eben damit erklären wir uns auch für Weſen, die dieſer ihrer Cauſalität nach nicht zur Sinnenwelt, ſondern zu einer reinen Verſtandeswelt gehören, weil in jener jede Urſache unter Zeitbeſtimmungen ihres Zuſtandes ſteht, und demnach bedingt iſt, daher auch die bedingten Urſachen im engern Verſtande (wenn man nehmlich unter Natur die Welt als ein Ganzes unter Geſetzen der phyſiſchen Nothwendigkeit verſteht) Natururſachen, d. i. Urſachen in der Erſcheinung, genannt werden (C. 447. P. 82. f. M. II, 231. 232). Hume konnte ſich nicht hierin finden, und ſtöſst darum den ganzen Begriff der Urſache um, ſ. Gewohnheit, 2. u. Hume, 4. ff. Er behauptete mit Recht: daſs wir die Möglichkeit der Cauſalität durch Vernunft auf keine Weiſe einſehen. Es iſt nehmlich allerdings unbegreiflich, wie ſich das Daſeyn eines Dinges auf das Daſeyn von irgend etwas Anderem ſo beziehen kann, daſs das letztere von dem erſtern nothwendig geſetzt wird. Er hielt aber dabei fälſchlich dafür, daſs der Begriff einer Urſache bloſs aus der Erfahrung entlehnt ſei, und daſs die Nothwendigkeit, die in ihm vorgeſtellt werde, ihm angedichtet, und für bloſsen Schein zu halten ſei. Er meinte, es ſei bloſs eine lange Gewohnheit, die uns dieſe Nothwendigkeit vorſpiegele. Allein in den vorher angeführten Stellen dieſes Wörterbuchs wird man finden, daſs der Begriff der Urſache und der Grundſatz *) aus demſelben *a priori* vor aller

*) Leucipp, der Atomenerfinder, ſoll zuerſt mit dem groſsen Satz: nichts ohne Urſache und Grund, aufgetreten ſeyn. Parmenides war ihm ſchon ſehr nahe (Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. 1. B. S. 241.). Plato aber ſtellte den groſsen Grundſatz: was geſchieht, muſs eine Urſache haben, deſſen ſich die Vorgänger unerkannt bedienten, wahrſcheinlich zu-

Erfahrung fest steht, und seine ungezweifelte objective Richtigkeit, aber freilich nur in Ansehung der Erfahrung hat. Wir haben allerdings von einer solchen Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wie sie als Ursachen wirken, nicht den mindesten Begriff. Noch weniger können wir diese Eigenschaft an Erscheinungen als Erscheinung denken, weil dieser Begriff nichts, was in den Erscheinungen liegt, enthält, sondern was der Verstand allein denken muss. Allein wir haben doch in unserm Verstande den Begriff von einer solchen Verknüpfung der Vorstellungen, und zwar in Urtheilen überhaupt, nehmlich, dass Vorstellungen in einer Art Urtheile (den hypothetischen) als Grund in Beziehung auf Folge zusammen gehören. Ferner erkennen wir *a priori:* dass ohne die Vorstellung eines Gegenstandes in Ansehung einer Ursache als bestimmt anzusehen, wir gar keine von dem Gegenstande gültige Erkenntniss haben könnten. Wenn wir

erst, als einen unumstösslichen, deutlich auf (Tiedemann a. a. O. S. 76.). Von Plato an hatte man fast allgemein angenommen, dass im Regressus die Reihe von Ursachen nicht unendlich seyn könne; Aristoteles aber gab zuerst einen Beweis für diesen Satz: die eigentliche Ursache finde sich nehmlich nicht eher, als bis man an ein Glied der Reihe von Ursachen und Wirkungen komme, das nicht mehr Mittelglied, sondern erstes sei (Tiedemann a. a. O. 2. B. S. 238.). Auch die Stoiker, unter andern Chrysipp, behaupteten den Grundsatz der Causalität. Der letztere schloss so: wofern etwas ohne Ursache geschieht, dann ist nicht jeder Satz entweder wahr oder falsch; was ohne wirkende Ursache ist, hat weder Wahrheit noch Unwahrheit (*Cic. de fato.* 10.). Die Stoiker schlossen daraus, es sei eine erste Ursache, die da wirke (Tiedemann, a. a. O. S. 440.). Occam sagte, dass eine erste Ursache seyn müsse, sehe man daraus, weil man sonst einen ungereimten Regressus ins Unendliche annehmen müsse (Tiedemann a. a. O. 5. B. S. 129.). Leibnitz vertheidigte hingegen die von manchen andern Scholastikern vorgetragene Lehre, dass bei dem Zufälligen ein Regressus in den Ursachen ohne Ende sei (*Leibnit. Opp. T. II. ps.* I. p. 265. u. Tiedemann, a. a. O. 6. B. S. 384.). Wolf suchte die Unmöglichkeit eines solchen endlosen Regressus von Ursachen und Wirkungen zu zeigen (*Cosm. gen.* §. 491. *sqq.* Tiedemann, a. a. O. S. 557.).

uns freilich mit dem Gegenstande an sich selbst beschäftigten, so wäre kein einziges Merkmal einer Ursache für denselben möglich. Denn worin wollte ich dann erkennen, dass er in Ansehung der Ursache bestimmt sei? Davon, wie ein Gegenstand an sich selbst unter den Begriff der Ursache gehören könne, haben wir gar keinen Begriff. Es ist aber auch nicht die Frage: wie Dinge an sich selbst Ursachen seyn können. Sondern die Rede ist davon, wie Erfahrungserkenntniss der Dinge in Ansehung des Begriffs der Ursache bestimmt sei, d. i. wie Erscheinungen unter diesen Begriff können und sollen subsumirt werden. Und da ist es klar: dass wir nicht allein die Möglichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit einer solchen Subsumtion vollkommen einsehen. Die Möglichkeit der Erfahrung hängt nehmlich von dem Grundsatz der Causalität ab (Pr. 97. ff.).

7. Die Bestimmungsgründe der Causalität nach dem Freiheitsbegriffe (und der praktischen Regel, die er enthält) liegen also nicht in der Natur. Allein es liegt in dem Begriff einer solchen Ursache durch Freiheit, (deren Möglichkeit wenigstens die theoretische Vernunft genöthigt ist anzunehmen, s. Freiheit, 20. ff. und Regressus, 4.), dass das Uebersinnliche (Intelligibele im Menschen), s. Mensch, 4. f. das Sinnliche (die Handlung in der Erscheinung) bestimme. Denn die Handlung ist eine Wirkung, die von dem Menschen, den formalen Gesetzen der Freiheit gemäss, d. i. nach übersinnlichen Bestimmungsgründen (als den wirkenden Ursachen) geschehen soll. Das Wort Ursache wird also hier von dem Uebersinnlichen gebraucht, bedeutet aber auch nur den Grund, die Ursache (den Menschen als Ursache in der Erscheinung) der Naturdinge (der Handlungen als Erscheinungen) zu einer Wirkung (einer Handlung), gemäss ihren ei-

genen Naturgeſetzen (ſowohl den pſychologiſchen als phyſiſchen), zugleich aber doch auch mit dem formalen Princip der Vernunftgeſetze einhellig (übereinſtimmend) zu beſtimmen. Hiervon kann zwar die Möglichkeit nicht eingeſehen werden, aber es liegt doch auch kein Widerſpruch darin. Man kann in der Speculation doch wenigſtens den Gedanken von einer frei handelnden Urſache vertheidigen, ſ. Freiheit, 26., obwohl man ihn nicht realiſiren, d. i. ihn in Erkenntniſs eines ſo handelnden Weſens verwandeln kann, ſ. Freiheit, 27. Man hat nehmlich K. den Vorwurf gemacht, erſt habe er den Gebrauch des Begriffs der Urſache in der Critik der reinen Vernunft auf das Empiriſche eingeſchränkt, und bloſs Natururſachen zugegeben, ſ. Noumen, 4. f. und hinterher nehme er doch, in der Critik der praktiſchen Vernunft Freiheitsurſachen an, habe ſich aber dadurch auch in einen Widerſpruch verwickelt. K. rede nehmlich ſogar von Hinderniſſen, die die Natur (durch die Naturtriebe) den nach moraliſchen Freiheitsgeſetzen wirkenden Urſachen lege, behaupte folglich, daſs das Sinnliche (der Trieb) das Ueberſinnliche (den freien Willen) beſtimme, ſo wie er auch von der Beförderung der Cauſalität nach Freiheitsgeſetzen rede, und ſo dem Sinnlichen einen Einfluſs auf das Ueberſinnliche einräume. Wie iſt nun hier praktiſcher Gebrauch der reinen Vernunft mit dem theoretiſchen eben derſelben in Anſehung der Grenzbeſtimmung ihres Vermögens zu vereinigen (P. 87. f. M. II, 234.)? Es kömmt darauf an, daſs man das nicht misdeute, was K. hierüber geſagt hat: ſo wird man auch hier keinen Widerſpruch finden. Der Widerſtand, oder die Beförderung, iſt nicht zwiſchen der Natur und der Freiheit. Die Cauſalität nach Freiheitsgeſetzen bringt Wirkungen in der Sinnenwelt hervor (die Achtung fürs

Geſetz), nun iſt eine Naturcauſalität da, nehmlich der Naturtrieb, zwiſchen dieſen beiden Phänomenen oder Erſcheinungen in der Natur, und nicht zwiſchen Natur und Freiheit, iſt nun der Antagonismus, oder der wechſelſeitige Widerſtand, oder auch die Beförderung. Und ſelbſt die Cauſalität der Freiheit (der reinen praktiſchen Vernunft) iſt ja die Cauſalität einer der Freiheit (dem Intelligibeln) untergeordneten Natururſache (des Subjects, als Menſch, folglich als Erſcheinung betrachtet), von deren Beſtimmung das Intelligibele (die Freiheit des Willens) den Grund enthält, aber freilich auf eine uns unerklärbare Art (eben ſo unerklärbar, wie das, was das überſinnliche Subſtrat der Natur ſeyn mag, welches wir uns indeſſen doch auch denken müſſen) (U. LIV.).

8. Die praktiſche Vernunft ſichert alſo den, in theoretiſcher Rückſicht, problematiſchen Begriff einer unbedingten oder intelligibeln Urſache, an der Freiheit des Willens, vermittelſt eines beſtimmten Geſetzes der Cauſalität in einer intelligibeln Welt, nehmlich des moraliſchen Geſetzes, das nur unter der Idee der Freiheit des Willens befolgt werden kann. Hierdurch wächſt nun zwar der ſpeculativen Vernunft in Anſehung ihrer Einſicht nichts zu, denn wir können eine moraliſch handelnde Urſache nicht im mindeſten begreifen, allein der Begriff derſelben bekömmt doch dadurch objective, und, obgleich nur praktiſche, dennoch unbezweifelte Realität. Selbſt der Begriff einer Urſache, deſſen Anwendung, mithin auch Bedeutung, eigentlich nur in Beziehung auf Erſcheinungen, um ſie zu Erfahrungen zu verknüpfen, ſtatt findet (wie wir geſehen haben) wird hierdurch nicht ſo erweitert, daſs hierdurch ſein Gebrauch über dieſe Grenzen ausgedehnt würde. Denn wenn die Vernunft darauf ausginge, ſo

müſste ſie zeigen wollen, wie das logiſche Verhältniſs des Grundes und der Folge bei einer andern Art von Anſchauung, als die ſinnliche iſt, ſynthetiſch gebraucht werden könne. Sie müſste alſo zeigen, wie eine überſinnliche Urſache (*cauſa noumenon*), oder ein Ding an ſich ſelbſt als Urſache, die Wirkungen in der Erſcheinung hervorbringe, d. i. möglich ſei. Das kann ſie aber gar nicht leiſten, worauf ſie aber auch als praktiſche Vernunft gar nicht Rückſicht nimmt, indem ſie nur den Beſtimmungsgrund der Cauſalität des Menſchen in der reinen Vernunft (die eben darum praktiſch heiſst) ſetzt, welcher Einfluſs des Verſtandeswesen auf Erſcheinungen ſich ohne Widerſpruch denken läſst (Pr. 152. f.). Sie braucht alſo den Begriff der Urſache ſelbſt, von deſſen Anwendung auf Gegenſtände zum Behuf theoretiſcher Erkenntniſſe ſie hier gänzlich abſtrahiren kann (weil dieſer Begriff immer im Verſtande, auch unabhängig von aller Anſchauung, *a priori* angetroffen wird), um die Cauſalität in Anſehung eines Gegenſtandes überhaupt zu beſtimmen. Sie braucht den Begriff der Urſache, nicht um Gegenſtände zu erkennen, ſondern bloſs in praktiſcher Abſicht. Daher kann ſie nun den Beſtimmungsgrund des Willens in die intelligibele Ordnung der Dinge verlegen, indem ſie zugleich gerne geſteht, daſs ſie das Intelligibele damit nicht erkennen lernt. Die Cauſalität in Anſehung der Handlungen des Willens in der Sinnenwelt muſs ſie allerdings auf beſtimmte Weiſe erkennen, ſie muſs wiſſen, wie es zu machen ſei, damit gewiſſe Wirkungen in der Sinnenwelt entſtehen, denn ſonſt könnte praktiſche Vernunft wirklich keine That hervorbringen. Aber den Begriff von ihrer eigenen Cauſalität als Noumen braucht ſie nicht theoretiſch zum Behuf der Erkenntniſs ihrer überſinnlichen Exiſtenz beſtimmen und alſo ihm in ſo fern Bedeu-

tung geben zu können. Denn Bedeutung, d. i. Beziehung auf ein Object, nehmlich das Wirken einer moraliſchen Handlung, bekommt er ohnedem, obgleich nur zum praktiſchen Gebrauche, nehmlich durchs moraliſche Geſetz. Auch theoretiſch betrachtet bleibt der Begriff der Urſache immer ein reiner *a priori* gegebener Verſtandesbegriff, der auf Gegenſtände angewandt werden kann, ſie mögen ſinnlich oder nicht ſinnlich gegeben werden. Nur hat er im letzten Falle keine beſtimmte theoretiſche Bedeutung und Anwendung, ſondern iſt bloſs ein formaler, aber doch weſentlicher Gedanke des Verſtandes von einem Gegenſtande überhaupt. Die Bedeutung, die ihm die Vernunft durchs moraliſche Geſetz verſchafft, iſt lediglich praktiſch; die Idee des Geſetzes einer Cauſalität (des Willens) muſs nehmlich als etwas gedacht werden, das ſelbſt Cauſalität hat, oder der Beſtimmungsgrund jener Cauſalität (des Willens) iſt (P. 85. ff. M. II, 233.). S. auch Wille, Zweck und Urſprung.

Urſprung,

erſter Urſprung, *origo*, *origine*. Die Abſtammung einer Wirkung von ihrer erſten Urſache (R. 39.). Die erſte Urſache iſt diejenige, welche nicht wiederum Wirkung einer andern Urſache von derſelben Art iſt. Der Urſprung iſt entweder

a. Vernunfturſprung, d. i. derjenige Urſprung, in dem bloſs das Daſeyn der Wirkung betrachtet wird; oder

b. Zeiturſprung, d. i. derjenige Urſprung, in dem das Geſchehen der Wirkung betrachtet wird. In dem Zeiturſprung wird

die Wirkung als Begebenheit auf ihre Urſache in der Zeit bezogen.

2. Wenn die Wirkung auf eine Urſache, die mit ihr nach Freiheitsgeſetzen verbunden iſt, bezogen wird, ſo wird bloſs das Daſeyn dieſer Wirkung betrachtet, alſo der Vernunfturſprung derſelben. Dies iſt z. B. der Fall mit dem Moraliſch-Böſen, welches aus dem freien Willen entſpringen muſs, deſſen Wirkſamkeit oder Cauſalität nach moraliſchen Geſetzen, d.i. nach Freiheitsgeſetzen beurtheilt werden muſs. D. h. die Beſtimmung der Willkühr zur Hervorbringung des Moraliſch-Böſen wird nicht als mit ihrem Beſtimmungsgrunde, dem freien Willen, in der Zeit, ſondern bloſs in der Vernunftvorſtellung verbunden gedacht, und kann nicht als von irgend einem dieſem Beſtimmungsgrunde vorgehenden Zuſtande des freien Willens abgeleitet werden. Wenn hingegen die böſe Handlung als Begebenheit in der Welt auf ihre Natururſache bezogen wird, dann muſs allemal die Beſtimmung der Willkühr zu ihrer Hervorbringung als mit ihrem Beſtimmungsgrunde in der Zeit verbunden gedacht, und muſs von irgend einem dieſem Beſtimmungsgrunde vorhergehenden Zuſtande abgeleitet werden. Von den freien Handlungen, als ſolchen, den Zeiturſprung ſuchen (gleich als von Naturwirkungen, denn ſolche ſind die Handlungen zwar auch, aber als ſolche ſind ſie nothwendig), iſt alſo ein Widerſpruch. Eine freie Handlung iſt nehmlich eine ſolche, deren Urſprung nicht in der Zeit liegt, weil ſie ſonſt durch etwas in der vorhergehenden Zeit Befindliches bedingt ſeyn müſste und nicht frei ſeyn könnte. Mithin muſs auch der Urſprung der ganzen moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen, ſo fern ſie als zufällig betrachtet wird, lediglich in Vernunftvorſtellungen geſucht werden. Denn die moraliſche Beſchaffenheit des Menſchen

bedeutet den Grund des Gebrauchs ſeiner Freiheit, welcher eben ſo wenig in der Zeit entſtanden ſeyn kann, als ein Beſtimmungsgrund der freien Willkühr überhaupt (R. 38. f.).

3. Wie nun auch der Urſprung des moraliſchen Böſen im Menſchen immer beſchaffen ſeyn mag, ſo iſt doch unter allen Vorſtellungsarten von der Verbreitung und Fortſetzung des Böſen durch alle Glieder unſrer Gattung und in allen Zeugungen, die von der Anerbung deſſelben die unſchicklichſte. Nach dieſer Vorſtellung nehmlich ſoll das moraliſche Böſe durch Anerbung von den erſten Eltern auf uns gekommen ſeyn, und zwar

a) durch Theilnehmung, weil wir in Adams Lenden waren;

b) durch Zurechnung, weil der erſte unter der Bedingung, daſs es ſeinen Kindern ſollte zugerechnet werden, ſtand und fiel;

c) durch Fortpflanzung der natürlichen Verdorbenheit.

Daſs aber dieſe Vorſtellungsart unſchicklich iſt, kann man daraus ſehen, daſs man vom Moraliſch-Böſen eben das ſagen kanu, was der Dichter vom Moraliſch-Guten ſagt: Mein Geſchlecht und meine Ahnen und das, was ich nicht ſelbſt einſt that, wie könnt' ich mir dies zum Verdienſt anrechnen. Noch iſt zu merken, daſs, wenn wir dem Urſprung des Böſen nachforſchen, wir unter dem letztern das wirkliche Böſe gegebener Handlungen verſtehen (R. 40. ff.).

4. Die drei ſogenannten obern Facultäten (auf hohen Schulen) würden, jede nach ihrer Art, ſich dieſe Vererbung verſtändlich machen.

a) Die medicinische Facultät würde ſich das erbliche Böſe als Erbkrankheit vorſtellen, etwa wie den Bandwurm, von welchem wirklich einige Naturkündiger der Meinung ſind, daſs er ſchon in den erſten Eltern geweſen ſeyn müſſe.

b) Die Juriſtenfacultät würde ſich das erbliche Böſe als Erbſchuld vorſtellen, etwa als die rechtliche Folge der Antretung einer uns von den erſten Eltern hinterlaſſenen Erbſchaft, die aber mit einem ſchweren Verbrechen belaſtet iſt. Wir müſſen alſo Zahlung leiſten, d. i. büſsen, und werden am Ende doch (durch den Tod) aus dem Beſitz geworfen; wie recht iſt von Rechtswegen!

c) Die theologiſche Facultät würde ſich das erbliche Böſe als Erbſünde vorſtellen, etwa als perſönliche Theilnehmung unſrer erſten Eltern an dem Abfall eines verworfenen Aufrührers, entweder, daſs wir in ihnen (ob zwar jetzt deſſen unbewuſst) damals ſelbſt mitgewirkt haben, oder nur jetzt unter ſeiner (als Fürſten dieſer Welt) Herrſchaft gebohren, uns die Güter derſelben mehr, als den Oberbefehl des himmliſchen Gebieters gefallen laſſen. Wir beſitzen im letztern Fall nicht Treue genug, uns von jenem Aufrührer loszureiſsen, und müſſen dafür auch künftig ſein Loos mit ihm theilen (R. 41. *).

5. Wenn man den Vernunfturſprung von irgend einer böſen Handlung ſucht, ſo muſs man ſie ſo betrachten, als ob der Menſch unmittelbar aus dem Stand der Unſchuld in ſie gerathen ſei. Denn, wie auch ſein voriges Verhalten geweſen ſeyn mag, ſo iſt ſeine Handlung doch frei, und kann alſo und muſs immer als ein urſprünglicher Gebrauch ſeiner Willkühr betrachtet werden. Er ſollte ſie unterlaſſen haben, denn durch keine Urſache in der Welt kann er aufhören, ein frei

handelndes Weſen zu ſeyn. Man ſagt zwar mit Recht: dem Menſchen werden auch die aus ſeinen ehemaligen geſetzwidrigen Handlungen entſpringenden Folgen zugerechnet; dadurch aber will man nur ſagen: daſs in jeder geſtändlich freien Handlung hinreichender Grund der Zurechnung vorhanden iſt. Wenn aber Jemand bis zu einer unmittelbar bevorſtehenden freien Handlung auch noch ſo böſe geweſen wäre (bis zur Gewohnheit als anderer Natur), ſo hätte er nicht nur beſſer ſeyn ſollen, ſondern er ſoll ſich auch jetzt noch beſſern, und iſt noch jetzt der Zurechnung eben ſo unterworfen, als ob er erſt jetzt aus dem Stande der Unſchuld zum Böſen übergeſchritten wäre. Wir können alſo nicht nach dem Zeiturſprung, ſondern müſſen bloſs nach dem Vernunfturſprung dieſer That fragen, um darnach den Hang zum Böſen wo möglich zu erklären (R. 47. f.).

6. Hiermit ſtimmt nun die Vorſtellungsart ganz wohl zuſammen, deren ſich die Schrift bedient, den Urſprung des Böſen als einen Anfang deſſelben in der Menſchengattung zu ſchildern. In der bibliſchen Geſchichte deſſelben erſcheint aber das als ein Erſtes der Zeit nach, was bloſs der Sache nach (ohne auf Zeitbedingung Rückſicht zu nehmen) als das Erſte gedacht werden muſs, ſ. Hang, 15. (R. 43. f.). Der Vernunfturſprung aber dieſer Verſtimmung unſrer Willkühr in Anſehung der Art, ſubordinirte Triebfedern zu oberſt in ihre Maximen aufzunehmen, bleibt uns unerforſchlich, ſ. Hang, 16., Geiſt, böſer, Gnadenwirkung, 2. ff., Begriff, 11, *) d. u. Anlage.

*) In der Erklärung des Worts Definiren iſt hier durch einen Druckfehler, wie aus *d.* zu erſehen iſt, das Wort urſprünglich, welches hinter dem Wort Dinges ſtehen ſollte, ausgelaſſen.

Urtheil,

iudicium, *jugement*. S. Function. Die genau bestimmte Erklärung eines Urtheils ist: es ist eine Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntniss eines Objects werden (N. XIX.); oder auch, es ist die Vorstellung der Einheit des Bewusstseyns verschiedener Vorstellungen; oder, die Vorstellung des Verhältnisses verschiedener Vorstellungen, sofern sie Einen Begriff ausmachen (L. 156). „Dieser Beisatz: sofern sie Einen Begriff ausmachen" sagt M. Flatt (Fragmentarische Bemerkungen gegen den Kantischen und Kiesewetterischen Grundriss der reinen allgemeinen Logik. Ein Beitrag zur Vervollkommnung dieser Wissenschaft von M. Carl Christ. Flatt, Repetent am theol. Stift zu Tübingen, Tübingen, 1802. 8. S. 59), „könnte kürzer und bestimmter so ausgedruckt werden: sich das bestimmte Verhältniss verschiedener Vorstellungen vorstellen. Ein bestimmtes Verhältniss kann nie ohne den Exponenten des Verhältnisses vorgestellt werden; dieser Exponent des Verhältnisses im Urtheile aber ist nichts anders, als der Eine Begriff, durch welchen (in welchem) mehrere Vorstellungen verbunden werden." Wenn das letztere auch richtig wäre, so würde dadurch doch jener Tadel nicht gerechtfertigt; denn es kommt ja darauf an, das Urtheil vom mathematischen Verhältniss zu unterscheiden, und da hätte der dem Urtheil eigenthümliche Exponent in der Erklärung, nehmlich dass es ein Begriff sei, müssen angegeben werden. Das Wort bestimmt würde das Urtheil nicht vom mathematischen Verhältniss unterschieden haben, welches auch durch den Exponenten bestimmt ist, aber insofern, dass

der Exponent eine Anschauung (eine Zahl) ist, aber so wenig ein Urtheil, als die Anschauung ein Begriff, ist, obwohl es ein Verhältniss ist; nur dann erst wird das letztere, welches eigentlich ein Ganzes verknüpfter und in der Darstellung durch einander bestimmter Anschauungen ist,*) ein Urtheil, wenn ich es auf Begriffe bringe, und so auch in ein qualitatives oder philosophisches Verhältniss, d. i. ein Urtheil verwandle, s. Analogie. Wenn aber M. Flatt sagt: sich das Verhältniss mehrerer Vorstellungen vorstellen, heisst eigentlich nichts anders, als sich die totale oder partiale Identität oder Nicht-Identität derselben vorstellen: so ist das nur von Einer Art Urtheile, nehmlich den analytischen, aber nicht von den synthetischen Urtheilen richtig, s. Analogie, 14. f.

Von den Begriffen kann der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als dass er dadurch urtheilt, (*iudicat, iuge*); aber zu jedem Urtheil gehören wenigstens die Begriffe, durch welche die verschiedenen Functionen zu urtheilen gedacht werden, oder die Kategorien. Das Urtheil, als Product des Verstandes, ist die mittelbare Erkenntniss eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben (C. 93.). In jedem Urtheil ist ein Begriff (das Prädicat), der für viele gilt, und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung (das Subject) begreift, welche letztere denn auf den Gegenstand (der durch den Begriff im Subject gedacht) unmittelbar bezogen wird. So bezieht sich z. B. in dem Urtheile:

*) Es fehlt uns eigentlich noch an einer Logik für die Anschauungen, d. i. einer philosophischen Betrachtung des Allgemeinen der Anschauungen, welche die reine allgemeine Aesthetik heissen könnte.

Alle Cörper find theilbar, der Begriff der Theilbarkeit (der eben das Prädicat heisst) auf verschiedene andere Begriffe (z. B. Begriffe, den Raum u. s. w.); unter diesen aber wird er hier besonders auf den Begriff des Cörpers (der das Subject in diesem Urtheil heisst) bezogen; dieser aber auf gewisse uns vorkommende Erscheinungen (z. B. einen Cörper, etwa Metall, ein Stück Eisen, die wir nehmlich anschauen). Also werden diese Gegenstände (die Cörper) durch den Begriff der Theilbarkeit mittelbar vorgestellt, nehmlich vermittelst dieses Begriffs. Alle Urtheile sind demnach Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen (C. 94.). Es werden nehmlich durch sie statt einer unmittelbaren Vorstellung (z. B. Cörper in der Anschauung) eine höhere (z. B. Theilbar), die diese (Cörper) und mehrere (z. B. Begriffe, geometrische Figuren u. s. w.) unter sich begreift (oder die alle zu der Sphäre des Begriffs des Theilbaren gehören), zur Erkenntniss des Gegenstandes (Cörper) gebraucht, und viele mögliche Erkenntnisse (z. B. statt jedes einzelnen Cörpers, erkennen wir sie nun alle als theilbar) dadurch in Eine zusammengezogen. Wir können aber alle Handlung des Verstandes auf Urtheile zurückführen, so dass der Verstand überhaupt, das Vermögen durch Begriffe zu erkennen, als ein Vermögen zu urtheilen vorgestellt werden kann. Denn er ist ein Vermögen zu denken, d. i. durch Begriffe zu erkennen, oder des discursiven Erkenntnisses, vermittelst seiner Functionen. Begriffe aber beziehen sich auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande, der eben durch diese Begriffe als Prädicate möglicher Urtheile soll bestimmt werden. So bedeutet der Begriff des Cörpers etwas (z. B. Metall), was durch diesen Begriff (bestimmt und dadurch) erkannt wird. Er ist also nur dadurch Begriff,

dafs unter ihm andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelst deren er sich auf Gegenstände beziehen kann. Er ist also das Prädicat zu einem möglichen Urtheile, z. B. ein jedes Metall ist ein Cörper. Die Functionen des Verstandes können also insgesammt gefunden werden, wenn man die Functionen in den Urtheilen vollständig darstellen kann (C. 93. f. M. I, 104.). Der Exponent des Urtheils ist aber der Begriff, durch welchen eine Function zu urtheilen gedacht wird, d. i. die Kategorie; aber nicht, wie M. Flatt meint, der Eine Begriff, den verschiedene Vorstellungen vermittelst des Urtheils ausmachen. Z. B. in dem Urtheil: alle Cörper sind theilbar, ist, insofern es kategorisch ist, der Begriff der Substanz, von dem ein Accidenz ausgesagt wird, der Exponent des Urtheils, aber die Theilbarkeit der Cörper ist der Eine Begriff, welchen die verschiedenen Vorstellungen, Cörper und theilbar, durch das kategorische Urtheil nun mit einander ausmachen.

Man hat in der Critik der reinen Vernunft die Lücke gefunden, dafs, obwohl sie auf die Vollständigkeit der Functionen, d. i. formalen Verstandeshandlungen (N. XVII.) in Urtheilen, die sie in einer Tafel (Erfahrungsurtheil, 11. A.) angiebt, trotzt (C. 100.), diese Vollständigkeit dennoch nirgends bewiesen sei. Allein diese Vollständigkeit läfst sich nicht anders zeigen, als auf die Art, wie Kant gezeigt hat, dafs es nur zwei Formen der Anschauung giebt (C. 58.). Dafs es nicht mehr als die vier Titel der logischen Functionen und drei Momente eines jeden derselben gebe, also die transscendentale Logik nur diese zwölf Functionen zu urtheilen nachweisen könne, die in der angeführten Tafel (Erfahrungsurtheil, 11. A.) genannt sind, ist nehmlich aus folgendem klar. Alle anderen zum reinen Verstande gehörigen Begriffe drücken

nicht besondere Functionen zu urtheilen aus, und sind daher von den Kategorien, die nichts weiter als blosse Formen der Urtheile sind, durch die vermittelst des Schema ein Gegenstand in Ansehung der einen oder andern Function der Urtheile als bestimmt gedacht wird (N. XVII.), abgeleitet, z. B. der Begriff der Kraft. Denn dieser drückt weder, wie der Begriff der Substanz, das Subject eines kategorischen Urtheils, noch wie der Begriff Ursache die Bedingung in einem hypothetischen Urtheil aus; sondern vielmehr beides vereinigt, nehmlich diejenige Bestimmung (Prädicat) einer Substanz, dass sie die Bedingung eines Bedingten ist. Dieses zu denken, dazu gehört nicht, wie man hieraus sieht, eine besondere Function des Verstandes, sondern nur die Verknüpfung der Kategorien mit einander durch die in jener Tafel angegebenen. Eben dies kann man von andern reinen Verstandesbegriffen, z. B. Handlung, Gegenwart, Entstehen u. s. w. zeigen. Von der Eigenthümlichkeit unsers Verstandes aber, warum wir gerade diese Art und Zahl und keine andere, oder mehrere Functionen zu Urtheilen, und folglich auch nur diese Art und Zahl der Kategorien, d. i. Begriffe, Einheit der Apperception *a priori* zu Stande zu bringen haben, davon läfst sich eben so wenig ferner ein Grund angeben, als warum Zeit und Raum die einzigen Formen unsrer möglichen Anschauung sind (C. 146). Aber es läfst sich ein Grund angeben, warum wir keinen Grund davon angeben können, nehmlich der, dass wir sonst noch höhere Functionen zu denken haben müssten, von welchen diese, für unsern Verstand höchsten, abgeleitet werden können, welches sich widerspricht. Es ist derselbe Grund, warum auch die Kategorien nicht können noch weiter in Merkmahle aufgelöset, und ohne Tautologie erklärt werden, und warum ihre Realität oder

reale Gültigkeit nicht kann bewiesen, sondern blofs deducirt werden. Dafs übrigens die Tafel der Urtheile und Kategorien vollständig sei, und über die in den Tafeln angegebenen formalen Bedingungen aller Urtheile überhaupt, mithin aller Regeln überhaupt, welche die Logik darbietet, keine mehr möglich sind (Pr. 90.), sieht man daraus, weil sonst noch etwas zu einem Urtheile, Begriffe, ja zu einem Gegenstande überhaupt fehlen würde, welches sich schon längst würde haben offenbaren müssen. Daher sind auch die Kategorien und Arten der Urtheile gleich von Anfang der Speculation über das Denken da gewesen und erkannt worden, nur dafs man immer ihre Natur verkannt oder doch nicht gekannt, und sie nicht gehörig von andern Begriffen abgesondert und classificirt hat.

2. Materie und Form der Urtheile, s. Materie, 2. B.

3. Quantität der Urtheile, s. Totalität. In Absicht auf die Allgemeinheit eines Erkenntnisses findet ein realer Unterschied statt zwischen generalen und universalen Sätzen. Generale Sätze nehmlich sind solche, die blofs etwas von dem Allgemeinen gewisser Gegenstände und folglich nicht hinreichende Bedingungen der Subsumtion enthalten, z. B. der Satz: man mufs die Beweise gründlich machen. Universale Sätze sind die, welche von einem Gegenstande etwas allgemein behaupten (L. 158.).

Allgemeine Regeln sind entweder analytisch oder synthetisch allgemein; z. B. der Begriff oder die Regel Mensch begreift die weissen, schwarzen, gelben und kupferfarbenen unter sich, ist synthetisch allgemein; der Begriff Mensch begreift die Vorstellungen vernünftig und Thier in sich, ist analytisch allgemein. Jene

attendiren auf die Unterſchiede: weiſs, ſchwarz, gelb und kupferfarben, und beſtimmen folglich doch auch (die Menſchen) in Anſehung ihrer, dieſe abſtrahiren von den Verſchiedenheiten. Je einfacher ein Gegenſtand gedacht wird, deſto eher iſt analytiſche Allgemeinheit zufolge eines Begriffs möglich (L. 159.).

Wenn allgemeine Sätze, ohne ſie *in concreto* zu kennen, in ihrer Allgemeinheit nicht können eingeſehen werden, ſo können ſie nicht zur Richtſchnur dienen und alſo nicht heuriſtiſch in der Anwendung gelten. Der Satz z. B.: Wer kein Intereſſe hat zu lügen und die Wahrheit weiſs, der ſpricht Wahrheit, iſt von dieſer Art. Dieſer Satz iſt in ſeiner Allgemeinheit nicht einzuſehen, weil wir die Einſchränkung auf die Bedingung des Unintereſſirten nur durch Erfahrung kennen, welche keine Allgemeinheit giebt. Daſs nehmlich Menſchen aus Intereſſe lügen können, kömmt daher, daſs ſie nicht feſt an der Moralität hängen. Eine Beobachtung, die uns die Schwäche der menſchlichen Natur kennen lehrt (L. 159.).

Von den beſondern Urtheilen iſt zu merken, daſs das Subject ein weiterer Begriff (*conceptus latior*) als das Prädicat ſeyn muſs, wenn ſie durch die Vernunft ſollen können eingeſehen werden. Es ſey Fig. 65, A. u. B., das Prädicat jederzeit O, das Subject □, ſo iſt Fig. 65, A ein beſonderes Urtheil. Es iſt nehmlich einiges unter a gehörige b, einiges nicht, das folgt bloſs aus der Vernunft, und dieſe Form iſt alſo ganz rational. Aber es ſei Fig. 65. B, ſo kann zum wenigſten alles a unter b enthalten ſeyn. Nur dann, wenn a kleiner iſt als b, iſt es ein beſonderes Urtheil, dies kann nicht durch die Vernunft eingeſehen werden, und dieſe Form der Particularität iſt alſo bloſs intellectual

oder aus der Kenntniſs des Inhalts abſtrahirt, (L. 159.).

Die beſondern Urtheile heiſsen beſſer plurative (*iudicia plurativa*) als particulare. Denn der letztere Ausdruck enthält ſchon den Gedanken, daſs ſie nicht allgemein ſind. Wenn man aber, wie das in der Transſcendentalphiloſophie nöthig iſt, von der Einheit (in einzelnen Urtheilen) anhebt und ſo zur Allheit (in allgemeinen Urtheilen) fortſchreitet, ſo kann man noch keine Beziehung auf die Allheit beimiſchen, man denkt dann nur die Vielheit ohne Allheit, nicht die Ausnahme von derſelben. Dieſes iſt nöthig, wenn die logiſchen Momente den reinen Verſtandesbegriffen untergelegt werden (Pr. 85. *).

4. Qualität der Urtheile, ſ. Negation. Flatt (a. a. O. S. 65.) ſagt: es ſei bei identiſchen Urtheilen nicht der Fall, daſs im bejahenden Urtheil das Subject unter der Sphäre eines Prädicats gedacht werde. Allerdings iſt dies der Fall. Bei den identiſchen Urtheilen iſt die Sphäre des Subjects nur genau ſo groſs als die des Prädicats, und nichts im Subject enthalten, was nicht auch im Prädicat enthalten wäre, und ſo auch umgekehrt. Nach dem Principium der Ausſchlieſsung jedes Dritten (*excluſi tertii*) iſt die Sphäre eines Begriffs relativ auf eine andere entweder ausſchlieſsend oder nicht ausſchlieſsend, d. i. einſchlieſsend, bei den identiſchen Urtheilen muſs, nach dem Begriff derſelben, genau alles, was im Prädicat enthalten iſt, auch im Subject enthalten ſeyn, alſo kann die Sphäre des Prädicats relativ auf die des Subjects nicht ausſchlieſsend ſeyn, folglich iſt ſie einſchlieſsend. Beide haben nehmlich eine und dieſelbe Sphäre, die Sphären fallen genau auf einander oder decken ſich (L. 161.).

Die negativen Urtheile, die es auch dem Inhalte nach ſind, ſtehen bei der Wiſsbegierde der Menſchen in keiner ſonderlichen Achtung. Man ſieht ſie wohl gar als neidiſche Feinde unſers unabläſſig zur Erweiterung ſtrebenden Erkenntniſstriebes an, und es bedarf beinahe einer Apologie, um ihnen Gunſt und Hochſchätzung zu verſchaffen (C. 736. f. M. I, 853.). S. Leer, 9. Das Negative der Unterweiſung hat indeſſen oft mehr Wichtigkeit, als manche poſitive Belehrung. Dies iſt z. B. der Fall, wenn die Schranken unſrer möglichen Erkenntniſs ſehr enge und der Anreiz zum Urtheilen groſs iſt. Nicht weniger iſt es der Fall, wenn ſich ein ſehr betrüglicher Schein darbietet und der Nachtheil aus dem Irrthum erheblich iſt. Dann dient es zur Diſciplin der Vernunft, ſ. Diſciplin (C. 737. M. I. 855.).

Die Logik hat es bloſs mit der Form des Urtheils zu thun, nicht mit dem Inhalt. Nun iſt ein Urtheil der logiſchen Form nach, zu Folge des Princips der Ausſchlieſsung jedes Dritten, entweder bejahend (die Sphäre eines Begriffs iſt relativ auf eine andre einſchlieſsend) oder verneinend (die Sphäre eines Begriffs iſt relativ auf eine andre ausſchlieſsend). Folglich gehört der Unterſchied der unendlichen von den negativen Urtheilen nicht zur Logik; denn ein unendliches Urtheil kann ſeiner logiſchen Form nach bejahend oder auch verneinend ſeyn, daſs nun im Inhalt des Prädicats zugleich mit eine Negation ſteckt, afficirt nicht die logiſche Form des Urtheils, ſondern ändert nur den Inhalt deſſelben ab (L. 161. f.). Dies iſt ein hinreichender Grund, warum von den unendlichen Urtheilen in der Logik gar nicht die Rede ſeyn ſoll. Man mag, ſagt zwar M. Flatt (S. 65.), das Urtheil fällen, *A* iſt nicht *B*, oder *A* iſt *Non B*, ſo wird in beiden ein negatives Verhältniſs zwiſchen *A* und *B* vorgeſtellt. Dies iſt nicht richtig; nur im

erstern ist ein negatives Verhältniss zwischen *A* und *B*, im zweiten ist ein ganz anderes Prädicat, nehmlich *Non B*, und zwischen dem Subject *A* und diesem Prädicat *Non B* wird ein positives Verhältniss vorgestellt. Es wird aber auch dadurch gar nicht dasselbe gedacht, denn, wenn ich sage: *A* ist nicht *B*, so setze ich *A* ausser der Sphäre des *B*; wenn ich aber sage: *A* ist *Non B*: so setze ich *A* in die Sphäre des *Non B*, die freilich ausser der Sphäre des *B* liegt. Nun ist zwar nach dem Princip des ausschliessenden Dritten nichts anders möglich, als *A* entweder in die Sphäre des *B* zu setzen oder nicht; allein wenn ich *A* nicht in die Sphäre des *B* setze, so setze ich es darum noch nicht in eine andre Sphäre *Non B*, sondern ich bestimme ihm damit gar keine Sphäre. Es kann ja Begriffe geben, auf die der Begriff von *B* gar nicht anwendbar ist, und die also auch nicht in die Sphäre des Begriffs *Non B* gesetzt werden können, für die weder die Sphäre *B* noch *Non B* gültig ist, so dass ich dadurch, dass ich sie nicht in die Sphäre des *B* setze, noch nicht in die Sphäre *Non B* setze. So sind die Gesichtsbegriffe gar nicht anwendbar auf die Gehörsbegriffe, und man kann nicht sagen, ein Ton (*A*) ist entweder sichtbar (*B*) oder unsichtbar (*Non B*), ob man wohl sagen kann, er ist nicht sichtbar, er ist nicht unsichtbar, folglich ist er keins von beiden, weder sichtbar noch unsichtbar, denn der Gesichtsbegriff sichtbar ist auf den Gehörsbegriff Ton gar nicht anwendbar. So ist die Welt weder endlich noch unendlich, denn der Begriff endlich gilt nur von Dingen an sich selbst betrachtet, die ein unbedingtes Ganzes sind, als solches ist die Welt aber nur eine Vernunftidee, die nirgends als ein begrenztes Ganze gegeben, und folglich nicht endlich, aber auch nicht als ein nicht durchzumessendes Ganzes gegeben ist, weil sie nur immer so weit vorhanden ist, als wir in der Reihe der Erscheinungen kommen. Folg-

lich ist sie auch nicht unendlich, s. Opposition, dialektische. Es wird also nicht, wie M. Flatt will, durch ein unendliches Urtheil ein bejahendes und verneinendes Verhältniss zugleich vorgestellt, sondern ein bejahendes Verhältniss zwischen einem Subject und negativen Prädicat; und es folgt, wie ich gezeigt habe, nicht das eine aus dem andern, es muss nicht, wo das eine gesetzt wird, auch das andere gesetzt werden. M. Flatt fragt ferner: warum sollen aber die Urtheile von der Form: *A* ist *Non B*, ausschliessend den Namen unendliche Urtheile führen? warum soll z. B. das Urtheil: die Seele ist unsterblich, im Gegensatz gegen andere Urtheile ein unendliches heissen, weil die Seele dadurch unter die unendliche Anzahl derjenigen Dinge versetzt wird, die nicht sterblich sind? Kann das nicht mit dem nehmlichen Recht von dem bloss verneinenden Urtheil: die Seele ist nicht sterblich, gesagt werden? Die unendlichen Urtheile führen darum diesen Namen, weil die Sphäre alles Möglichen als unendlich betrachtet wird, von dieser Sphäre wird nur ein Theil, das Sterbliche, als getrennt davon vorgestellt, wodurch jene Sphäre des Möglichen, die noch übrig bleibt, nicht etwa endlich wird, sondern immer noch unendlich bleibt. Diese Sphäre bekömmt nun in Rücksicht auf die von ihr getrennte Sphäre den Namen, das Unsterbliche. Wenn nun ein Begriff in diese letztere Sphäre gesetzt wird, so heisst dies Urtheil darum unendlich. Der Begriff der Merkmale unsterblich fasst nehmlich alles Mögliche, nur nicht das Sterbliche, unter sich, d. i. seine Sphäre ist unendlich, aber nicht die Anzahl der darunter gehörigen wirklichen Dinge, etwa als Antwort auf die Frage: wie viel es Unsterbliche giebt? sondern die Anzahl aller übrigen Sphären von Begriffen oder aller logischen, d. i. möglichen Dinge, ist unbegrenzt. Wenn ich also vernei-

nend urtheile, so kann ich ein solches Urtheil nicht unendlich nennen, weil da das Subject in gar keine Sphäre, sondern nur ausser eine Sphäre gesetzt, oder von derselben ausgeschlossen wird. Da giebt es gar keine Merkmahle, am wenigsten unendliche, d. i. hier alles Mögliche aussser einem. Eben so wenig kann das bloss bejahende Urtheil ein unendliches heissen, denn da würde ja dem Subject eine durch den Begriff begrenzte oder bestimmte Sphäre, z. B. das Sterbliche, angewiesen, s. auch Limitation, 2. In verneinenden Urtheilen afficirt die Negation immer die Copula, in unendlichen Urtheilen afficirt die Verneinung das Prädicat, und afficirt noch eine andre Negation die Copula, so ist es ein verneinendes unendliches Urtheil, z. B. die Welt ist nicht unendlich (L. 161. f.).

5. Relation der Urtheile. Der Relation nach sind die Urtheile entweder

a. kategorische, in welchen die gegebenen Vorstellungen, eine der andern, als Prädicat dem Subject; oder

b. hypothetische, in welchen die gegebenen Vorstellungen einander, als Folge dem Grunde; oder

c. disjunctive, in welchen die gegebenen Vorstellungen einander, als Glieder der Eintheilung, dem eingetheilten Begriffe, untergeordnet sind (L. 162.), s. Gemeinschaft, 2. Es ist falsch, wie M. Flatt (S. 67.) sagt: dass die Formen der Relation verschiedene Arten oder Modificationen der partiellen Identität oder Nichtidentität der Begriffe sind. Denn der Grund ist mit seiner Folge nicht anders identisch, als bloss in analytischen hypothetischen Urtheilen, d. i. solchen, in welchen Subject und Prä-

dicat des Nachsatzes aus dem Subject und Prädicat des Vordersatzes durch Analysis entwickelt werden kann; der Kanonenschuss ist die Folge der gelöseten Kanone, aber wahrlich nicht mit derselben identisch; oder in dem Urtheile, wenn der Mensch zeuget, so entstehet ein Mensch, ist der Begriff des zeugenden Menschen mit dem des entstehenden Menschen doch nicht identisch; auch drückt die Relation des Grundes und der Folge eben so wenig die Nichtidentität beider Begriffe aus, ob sie wohl nie identisch seyn können.

6. Das kategorische Verhältniss, meint M. Flatt (S. 67.), oder das Verhältniss vom Subject und Prädicat finde statt, wenn ein Begriff überhaupt in einem andern enthalten ist; allein das kategorische Urtheil: die drei Winkel eines Triangels haben zusammen 180 Grade, wäre dann nicht kategorisch, denn das Subject: die drei Winkel des Triangels zusammengenommen, hat das Prädicat: die 180 Grad, nicht in seinem Begriff, sondern man findet erst durch Constructionen, dass der Gegenstand dieses Begriffs die wirklichen 180 Grad hat, und nicht den Begriff der 180 Grad. Daher lassen sich nun auch beide Begriffe kategorisch mit einander verknüpfen, weil die Gegenstände in der Anschauung so mit einander verknüpft sind; aber da sich nun eben diese Verknüpfung auf Anschauung gründet, so ist das Urtheil synthetisch. Also nicht bloss analytische, sondern auch synthetische Urtheile sind kategorisch.

Die kategorischen Urtheile machen zwar die Materie der übrigen Urtheile aus; aber darum muss man nicht glauben, dass die hypothetischen sowohl als die disjunctiven Urtheile weiter nichts als verschiedene Einkleidungen der kategorischen seyn und sich daher insge-

ſammt auf die letzteren zurückführen laſſen. Alle drei Arten von Urtheilen, die kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunctiven, beruhen auf weſentlich verſchiedenen logiſchen Functionen des Verſtandes, und müſſen daher nach dieſer ihrer ſpecifiſchen Verſchiedenheit erwogen werden *) (L. 163.).

7. Hypothetiſches Urtheil (*iudicium hypotheticum, jugement conditionnel*). Die Materie der hypothetiſchen Urtheile beſteht aus zwei kategoriſchen Urtheilen, die mit einander als Grund und Folge verknüpft ſind; z. B. wenn alle Cörper zuſammengeſetzt ſind, ſo ſind ſie theilbar. Das eine dieſer Urtheile: wenn alle Cörper zuſammengeſetzt ſind, welches den Grund enthält, iſt der Vorderſatz (*antecedens, prius, principe*); das andre dieſer Urtheile: ſo ſind ſie theilbar, verhält ſich zu jenem als Folge, und iſt der Nachſatz (*conſequens, poſterius, conſequence*). Und die Vorſtellung dieſer Art von Verknüpfung beider Urtheile unter einander zur Einheit des Bewuſstſeyns: daſs nehmlich die Theilbarkeit unter der Vorausſetzung der Zuſammenſetzung ſtatt finde, wird die Conſequenz genannt, und dieſe macht die Form der hypothetiſchen Urtheile aus (L. 163.). Für die kategoriſchen Urtheile iſt die Copula: iſt, die Form, für die hypothetiſchen Urtheile iſt dies die Conſequenz: wenn, ſo iſt

*) Sie ſind nicht abgeleitete Urtheile (*judicia derivativa*) und die kategoriſchen allein primitive Urtheile, wie Maaſs (Grundriſs der Logik, §. 132.) behauptet; denn das Specifiſche dieſer Urtheile iſt ja ebenfalls etwas Primitives, und, was die Hauptſache iſt, ſo iſt ja bei dieſer Eintheilung nicht von der Materie, ſondern von der Form der Urtheile die Rede, ich müſste ſonſt auch darum, weil die Materie der kategoriſchen Urtheile Begriffe ſind, die kategoriſchen Urtheile für abgeleitete Begriffe (*conceptus derivativi*) erklären können.

(L. 164.). Einige glauben nun, man könne jeden hypothetischen Satz in einen kategorischen verwandeln. Allein das geht nicht an, weil beide ihrer Natur nach ganz von einander verschieden sind. In kategorischen Urtheilen kann die Verknüpfung problematisch,*) assertorisch oder apodiktisch seyn. In hypothetischen Urtheilen hingegen ist die Consequenz problematisch, assertorisch**) oder apodiktisch; die beiden kategorischen Urtheile hingegen, welche die Materie des hypothetischen ausmachen, sind stets problematisch. In den letztern kann ich daher zwei falsche Urtheile mit einander verknüpfen, z. B. wenn Gott ungerecht wäre, so hätten es die Lasterhaften gut. Es kommt nehmlich hier nur auf die Richtigkeit der Verknüpfung, die Consequenz (als die Form dieser Urtheile) an; nehmlich, dass das richtig sei, dass nur dann, wenn der Vordersatz richtig wäre, auch der Nachsatz seine Richtigkeit habe oder haben könne. Darauf allein beruhet die logische Wahrheit dieser Urtheile, aber nicht auf der Wahrheit des Vordersatzes, und eben so wenig auf der Wahrheit des Nachsatzes an und für sich. Es ist

*) In L. 164. hat sich eine Unrichtigkeit eingeschlichen. Es heisst da: in kategorischen Urtheilen ist nichts problematisch, sondern alles assertorisch, die unbedingte Verknüpfung zu einem kategorischen Urtheil kann jede Modalität haben. Die Welt mag endlich seyn, ist ein kategorisches Urtheil, obwohl problematisch. Das ist auch gewiss K. Ueberzeugung, denn sonst könnten ja die kategorischen Urtheile nicht die Materie der hypothetischen seyn.

**) Auch hierin kann ich L. 164. nicht beipflichten, wenn es heisst: in hypothetischen Urtheilen ist nur die Consequenz assertorisch; denn diese kann jede Modalität haben. Wenn z. B. in einem heissen Himmelsstrich die sparsamen und sehr kleinen Tropfen eines Regens noch ehe sie den Boden erreichten, aufgelöset würden, so könnte man nur urtheilen, wenn es regnet, so kann es nass werden.

ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Sätzen:

alle Cörper sind theilbar, und:

wenn alle Cörper zusammengesetzt sind, so sind sie theilbar.

In dem erstern Satze behaupte ich die Sache geradezu; im letztern nur unter einer problematischen Bedingung (L. 164.). Das hypothetische Urtheil besteht demnach nicht darin, dass ein Begriff in dem andern mittelbar enthalten ist, wie M. Flatt (S. 67. ff.) meint, obwohl dies ein analytisches hypothetisches Urtheil geben kann. Das Urtheil: Wenn ein Triangel rechtwinklicht ist, so haben die beiden spitzen Winkel zusammen 90 Grad, ist hypothetisch, allein, dass die beiden spitzen Winkel zusammen 90 Grad haben, davon liegt der Begriff doch nicht in dem Begriff des Triangels, vermittelst des Begriffs vom rechten Winkel. Es sind vielmehr geometrische Constructionen nöthig, um zu diesem synthetischen hypothetischen Urtheil zu berechtigen. Das hypothetische Urtheil verhält sich nicht zum kategorischen, wie Art zur Gattung*); denn im kategorischen wird gar keine Consequenz gedacht, und eben diese, aber nicht die Modalität ist der specifische Unterschied zwischen beiden Arten von Urtheilen. Wie übrigens das Merkmahl: den Stein erwärmen, mittelbar in dem Begriff: die scheinende Sonne, enthalten seyn kann, welches, nach M. Flatt, in dem Urtheil: wenn

*) Die Consequenz ist nehmlich die Form dieser Urtheile, und nach der Form ist die Eintheilung gemacht; dass die Materie kategorische Urtheile sind, macht die hypothesischen Urtheile eben so wenig zu einer Art kategorischer Urtheile, als die kategorischen Urtheile dadurch eine Art von Begriffen werden, dass die Materie derselben Begriffe sind.

die Sonne scheint, so wird der Stein warm, ausgedrückt werde, ist mir unbegreiflich, da wärmen ja ganz etwas anders als scheinen ist. Soll nun die Erfahrung etwa hier das Mittel seyn, so lehrt diese zwar, daſs in der Empfindung mit dem Scheinen auch das Wärmen verknüpft seyn kann, aber sie kann nicht lehren, daſs der Begriff des Wärmens in dem Begriff des Scheinens oder der Begriff des Erwärmens des Steins in dem Begriff der scheinenden Sonne enthalten sei (L. 164.).

Die Form der Verknüpfung in den hypothetischen Urtheilen ist zweifach:

a. die setzende Form (*modus ponens*), wenn durch Voraussetzung der Wahrheit des Grundes (*antecedens*) die Wahrheit der durch ihn bestimmten Folge (*consequens*) gesetzt wird;

b. die aufhebende Form (*modus tollens*), wenn durch Voraussetzung der Falschheit der Folge (*consequens*) die Wahrheit des Grundes (*antecedens*) aufgehoben wird (L. 164. f.).

8. Disjunctive Urtheile (*iudicia disiunctiva, jugemens disjonctifs*) sind solche, in welchen die Theile der Sphäre eines gegebenen Begriffs (nehmlich des Prädicats) einander in dem Ganzen oder zu einem Ganzen als Ergänzungen (*complementa*) bestimmen; z. B. ein Mensch ist (nehmlich von Farbe) entweder weiſs, oder schwarz, oder gelb, oder kupferfarben. Hier ist das Prädicat: Farbe der Menschen, deren Sphäre in Theilen derselben, weiſse, schwarze u. s. w. Farbe ausgedrückt wird, die sich einander zu einem Ganzen: Farbe der Menschen, als Ergänzungen bestimmen. Wenn ich aber sage, die Farben der Menschen sind entweder weiſs, oder schwarz, so

theile ich die Farben ein durch ein zusammengesetztes kategorisches Urtheil. Hier kommt es gar nicht darauf an, dass sich die Theile einander ergänzen zu einem Ganzen, denn wenn es auch noch mehr Farben giebt, so giebt es doch auch weisse und schwarze; entweder, oder, heist hier: theils, theils. Das disjunctive Urtheil ist aus mehrern kategorischen Urtheilen zusammengesetzt, welche die Materie desselben ausmachen, und die Glieder der Disjunction oder Entgegensetzung genannt werden. Die specifische Form dieser disjunctiven Urtheile besteht in der Disjunction, d. h. in der Bestimmung des Verhältnisses (der Relation) der verschiedenen Urtheile als sich wechselseitig einander ausschliessender und einander ergänzender Glieder der ganzen Sphäre des eingetheilten Erkenntnisses. Alle disjunctiven Urtheile stellen also verschiedene Urtheile als in der Gemeinschaft einer Sphäre vor, und bringen jedes dieser Urtheile nur durch die Einschränkung der andern in Ansehung der ganzen Sphäre hervor. Die disjunctiven Urtheile bestimmen also das Verhältniss eines jeden dieser einzelnen Urtheile zur ganzen Sphäre, und dadurch zugleich das Verhältniss, das diese verschiedenen Trennungsglieder (*membra disiuncta*) zu einander selbst haben. Ein Glied bestimmt jedes andere nur, so fern sie insgesamt in Gemeinschaft stehen, als Theile einer ganzen Sphäre von Erkenntniss, ausser der sich in gewisser Beziehung nichts denken lässt. Der eigenthümliche Charakter aller disjunctiven Urtheile, worin ihr specifischer Unterschied von den übrigen dem Moment der Relation nach besteht, kann also nur allein die Disjunction und nicht die Modalität seyn. Im disjunctiven Urtheil betrachten wir alle Möglichkeit als eingetheilt, respectiv auf einen gewissen Begriff. Das ontologische Princip der durchgän-

gigen Bestimmung eines Dinges überhaupt (von allen möglichen entgegengesetzten Prädicaten kommt jedem Dinge eins zu) ist zugleich das Princip aller disjunctiven Urtheile; es legt den Inbegriff aller Möglichkeit zum Grunde, in welchem auch die Möglichkeit jedes Subjects als bestimmt angesehen wird (Pr. 130.*) Die Glieder der Disjunction sind insgesammt problematisch, von denen nichts anders gedacht wird, als dass jedes des andern Ergänzung zum Ganzen (*complementum ad totum*) zusammengenommen der Sphäre eines Erkenntnisses gleich sind. Und hieraus folgt, dass in Einem dieser problematischen Urtheile die Wahrheit enthalten seyn, oder dass Eins von ihnen assertorisch gelten müsse; weil ausser ihnen die Sphäre jenes Erkenntnisses unter den gegebenen Bedingungen nichts weiter befasst und eine der andern entgegengesetzt ist. Es kann folglich weder ausser den einzelnen Urtheilen etwas anders, noch auch unter ihnen mehr als eins wahr seyn. Das disjunctive Urtheil unterscheidet sich dadurch von dem kategorischen, dass ich in dem disjunctiven vom Ganzen auf Alle Theile zusammengenommen gehe, in dem kategorischen aber nur Einen Theil der ganzen Sphäre mit diesem Ganzen vergleiche. Das Princip, welches die disjunctiven Urtheile aussagen, ist: was unter der Sphäre eines Begriffs enthalten ist, das ist auch unter einem der Theile dieser Sphäre enthalten. Darnach muss erstlich die Sphäre eingetheilt werden, und dann ausgesagt werden, dass der Begriff des Subjects in eine dieser Theilsphären, unbestimmt in welche, zu setzen sei. Wenn ich z. B. das disjunctive Urtheil fälle: Ein Gelehrter ist entweder ein historischer oder ein Vernunftgelehrter, so bestimme ich damit, dass die Sphäre dieser beiden Begriffe Theile der Sphäre des Begriffs Gelehrte sind, und dass sie beide

zusammengenommen diese Sphäre complet ausmachen. In den disjunctiven Urtheilen wird also nicht, wie im kategorischen Urtheil, die Sphäre des eingetheilten Begriffs, als enthalten in der Sphäre der Eintheilungen, betrachtet; sondern das, was unter dem eingetheilten Begriff enthalten ist, wird als enthalten unter irgend einem, unentschieden unter welchem, der Glieder der Eintheilung betrachtet. Es ist ein kategorisches Urtheil, wenn ich sage: die Gelehrten sind zum Theil historische, zum Theil Vernunftgelehrte (welches man auch wohl so ausdrückt: sie sind entweder, oder; aber hier ist für den Begriff: Gelehrten keine Disjunction, sondern eine kategorische Eintheilung); denn hier wird die Sphäre des eingetheilten Begriffs Gelehrte, als enthalten in der Sphäre der Eintheilung in historische und Vernunftgelehrte, betrachtet. Folgendes Schema der Vergleichung zwischen kategorischen und disjunctiven Urtheilen mag diesen Unterschied anschaulicher machen. In kategorischen Urtheilen ist *Fig.* 66, *A.* das *x* (der Gelehrte) was unter *b* (Vernunftgelehrten) enthalten ist, auch unter *a* (die Gelehrten überhaupt). In disjunctiven ist *Fig.* 67, *B.* das *x* (der Mensch), was unter *a* (die Menschen überhaupt) enthalten ist, entweder unter *b* (den weissen Menschen), oder *c* (den schwarzen Menschen) u. s. w. enthalten. Also zeigt die Division in disjunctiven Urtheilen die Coordination, nicht der Theile des ganzen Begriffs (z. B. die Gelehrten sind zum Theil, zum Theil), sondern Aller Theile seiner Sphäre an (z. B. ein Gelehrter gehört entweder zu dem Theil der Sphäre der Gelehrten, der Vernunftgelehrte heisst, oder). Hier denke ich viel Dinge durch einen Begriff; dort ein Ding durch viel Begriffe, z. B. das Definitum durch alle Merkmale der Coordination (L. 165. ff.), s. auch Gemeinschaft.

M. Flatt (S. 77.) meint nun: der Begriff von einem disjunctiven Urtheil müsse weiter gefaſst werden, als er hier von Kant bestimmt werde. Er nennt ein disjunctives Urtheil ein solches, in welchem das Verhältniſs eines Gattungsbegriffs zu Artbegriffen, die unter ihm stehen, oder das Verhältniſs irgend eines Begriffs zu Arten einer Gattung vorgestellt wird; allein das ist die Erklärung eines kategorischen eintheilenden Urtheils, d. i. eines solchen, durch welches, wie so eben gezeigt worden ist, die Eintheilung eines Begriffs angegeben wird. Es ist auch nicht Ein Merkmahl des disjunctiven Urtheils in dieser Erklärung. Daher rührt es nun eben, daſs die daraus abgeleiteten Folgerungen falsch sind; z. B. daſs das Urtheil: die Farben sind entweder weiſs oder schwarz, zwar ein falsches, aber doch ein disjunctives Urtheil sei. Man kann sagen: disjunctive Urtheile sind solche, in welchen eine Disjunction ist; sobald nun die Disjunction unrichtig ist, so scheint sie nur eine Disjunction zu seyn, ist aber eigentlich keine; und eben so scheint alsdann das Urtheil nur disjunctiv. Allein obiges Urtheil hat auch nicht einmal die Form des disjunctiven Urtheils; denn daſs es entweder, oder in demselben heiſst, macht es nicht aus; sondern es ist ein falsches kategorisches Urtheil, denn es theilt ja die Farben ein, setzt aber nicht einen Farben-Begriff, nehmlich eine Farbe in eins der Glieder der Disjunction, unbestimmt in welches. Wäre es ein disjunctives Urtheil, so könnten die Farben nur weiſs seyn, so daſs es gar keine schwarzen gäbe, oder umgekehrt. So ist das Urtheil: eine Farbe ist entweder, oder, disjunctiv; denn die, welche weiſs ist, ist nicht schwarz; auch, Farben sind entweder, oder; nur nicht, die; denn da werden sie alle eingetheilt. Kiesewetter hat dies (Logik, weitere Auseinandersetzung S. 288. f.)

ſehr gut und richtig erklärt, nur paſst ſein Beiſpiel: die Menſchen ſind entweder ſterblich oder nicht ſterblich, nicht; denn ſollte dies ein kategoriſches Urtheil ſeyn, ſo wäre darunter zu verſtehen, die Menſchen ſind theils ſterblich, theils unſterblich; aber es iſt wirklich ein disjunctives Urtheil, denn es kommt darauf an, die Menſchen durch den Begriff der Sterblichkeit vermittelſt der logiſchen Entgegenſetzung, aber ſo zu beſtimmen, daſs unbeſtimmt bleibt, zu welcher Theilſphäre der Disjunction die Menſchen gerechnet werden ſollen. Es iſt dies nur ein Verſehen, denn §. 110. iſt ja das Urtheil: die Seele iſt entweder ſterblich oder nicht ſterblich, ganz richtig als Beiſpiel eines disjunctiven Urtheils gegeben. Allein *A* iſt weder *B* noch *Non B*, heiſst nichts anders als *A* iſt nicht *B*, und auch nicht *Non B*, und nichts weiter als ein zuſammengeſetztes oder copulatives kategoriſches Urtheil; denn B und *Non* B ergänzen ſich hier nicht zu einer Sphäre für A; welches ſich daraus ſchon ergiebt, daſs wenn man das eine zugiebt, das andere damit noch nicht geläugnet wird; es heiſst ſoviel als A iſt nicht B und auch nicht *Non* B. Sollte es aber disjunctiv ſeyn, ſo müſste noch zugeſetzt werden: oder keins von beiden.

9. Modalität der Urtheile, ſ. Modalität, Möglichkeit, Daſeyn u. Nothwendigkeit. Problematiſche Urtheile kann man auch für ſolche erklären, deren Materie mit dem möglichen Verhältniſs zwiſchen Prädicat und Subject gegeben iſt. In dieſen Urtheilen muſs das Subject jederzeit eine kleinere Sphäre haben, als das Prädicat. Aſſertoriſche Urtheile ſind Sätze, ſ. Satz. Von den apodictiſchen Urtheilen ſ. auch Apodictiſch.

10. Aeſthetiſches Urtheil (*iudicium aeſtheticum*), ein Urtheil, wodurch die Zweckmäſsig-

keit oder Unzweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes für den Sinn, oder für die äſthetiſche Urtheilskraft ausgedrückt wird. Dieſe Speiſe ſchmeckt gut (eigentlich angenehm), oder auch, dieſer Garten iſt ſchön, und, dieſe Arznei ſchmeckt unangenehm, oder auch, dieſes Mädchen iſt häſslich, ſind äſthetiſche Urtheile. Die Gegenſtände über die geurtheilt wird, ſind die Speiſe, der Garten, die Arznei, das Mädchen. Von der Speiſe und dem Garten wird die Zweckmäſsigkeit derſelben, von der Arznei und dem Mädchen die Unzweckmäſsigkeit derſelben für den Sinn, oder für die äſthetiſche Urtheilskraft ausgeſagt. Die Zweckmäſsigkeit und Unzweckmäſsigkeit eines Dinges, ſoferne ſie, wie hier, in der Wahrnehmung (durch den Sinn des Geſchmacks, oder Geſichts) vorgeſtellt wird, iſt keine Beſchaffenheit des Gegenſtandes ſelbſt. Daſs die Speiſe gut und die Arznei übel ſchmeckt, daſs der Garten ſchön und das Mädchen häſslich iſt, liegt offenbar in dem Urtheilenden und nicht in dem beurtheilten Gegenſtande; denn läge ſie in dem beurtheilten Gegenſtande, ſo müſste ſie ein Jeder ſo finden. Aber es kann ſehr wohl aus einer Erkenntniſs der Speiſe, z. B. dem Ausſehen derſelben gefolgert werden, daſs ſie gut oder nicht gut ſchmecken werde. Dieſe Zweckmäſsigkeit des Gegenſtandes nun für den Sinn, welche wir wahrnehmen können, noch ehe wir wiſſen, was der Gegenſtand iſt, z. B. daſs uns die Speiſe gut ſchmeckt, noch ehe wir wiſſen, was wir eſſen, die alſo vor dem Erkenntniſſe eines Gegenſtandes vorhergeht, obwohl unmittelbar mit der Vorſtellung des Gegenſtandes verbunden iſt, iſt etwas Subjectives in unſrer Erkenntniſs, d. i. enthält bloſs eine Beziehung der Vorſtellung des Gegenſtandes auf das Subject (U. 18.), die gar kein Erkenntniſsſtück werden kann. Dasjenige Subjective an einer Vorſtellung aber, was gar kein Erkenntniſsſtück werden kann, iſt die mit ihr

verbundene Lust oder Unlust; *) also kann man auch ein ästhetisches Urtheil so erklären: es ist dasjenige Urtheil, dessen Prädicat niemals Erkenntniss (Begriff von einem Gegenstande) seyn kann, (ob es gleich die subjectiven Bedingungen zu einem Erkenntniss überhaupt enthalten mag (B. II, 565.); ingleichem, dasjenige Urtheil, dessen Bestimmungsgrund in der Empfindung liegt, die mit dem Gefühl der Lust oder Unlust unmittelbar verbunden ist (B. II, 565.), s. Lust, 2. Also wird der Gegenstand nur darum zweckmässig oder unzweckmässig für den Sinn und die ästhetische Urtheilskraft genannt, weil die Vorstellung desselben unmittelbar mit dem Gefühl der Lust oder Unlust verbunden ist. Diese Vorstellung der Zweckmässigkeit oder Unzweckmässigkeit eines Gegenstandes ist also eine ästhetische Vorstellung derselben, d. i. eine solche, die durch die Sinnlichkeit des vorstellenden Subjects möglich wird. Es fragt sich nur, ob es überhaupt eine solche Vorstellung der Zweckmässigkeit des Gegenstandes gebe (U. XLIII, M. II, 430.).

Wir können nun an dem Materiellen der Vorstellung eines Gegenstandes, also an der Empfindung desselben durch den Sinn, ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntniss, Lust oder Unlust fühlen; es kann aber auch mit der blossen Auffassung der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einer bestimmten Erkenntniss, **) Lust oder Unlust ver-

*) Das Gefühl der Lust und Unlust ist die einzige Empfindung, die nie Begriff vom Gegenstande werden kann (B. II. 565.)

**) Ein ästhetisches Urtheil, wenn man es zur objectiven Bestimmung (zur Erkenntniss) gebrauchen wollte, würde auffallend widersprechend seyn. Denn Anschauungen können zwar

bunden ſeyn. Mit dem Genuſs einer Speiſe oder Arznei iſt Luſt oder Unluſt in der Empfindung an der Materie, mit der Anſchauung eines Gartens oder eines Mädchens, in der bloſsen Auffaſſung an der Form verbunden. Bei beiden Arten der Luſt oder Unluſt wird die Vorſtellung dadurch nicht auf den Gegenſtand, ſondern lediglich auf das Subject bezogen. Die Luſt oder Unluſt der erſten Art aber kann nichts anders ſeyn, als die Angemeſſenheit oder Unangemeſſenheit des Gegenſtandes zu dem Sinn, der beim Genuſs afficirt wird, und drückt alſo eine ſubjective materiale Zweckmäſsigkeit des Gegenſtandes aus; die Luſt oder Unluſt der zweiten Art aber kann nichts anders ſeyn, als die Angemeſſenheit oder Unangemeſſenheit des Gegenſtandes zu den Erkenntniſsvermögen, die in der reflectirenden Urtheilskraft im Spiel und ſo fern ſie darin ſind, und drückt alſo bloſs eine ſubjective formale Zweckmäſsigkeit des Gegenſtandes aus. Denn jene Empfindung oder das Gegebenwerden des Materiellen der Vorſtellung des Gegenſtandes durch den Sinn kann niemals geſchehen, ohne daſs derſelbe dadurch afficirt werde, und die beſtimmende Urtheilskraft ſie mit nach dem Zuſtande der Luſt oder Unluſt beſtimmt, in dem das Subject ſich durch die Affection befindet; jene Auffaſſung der Formen in die Einbildungskraft hingegen kann niemals geſchehen, ohne daſs die reflectirende Urtheilskraft ſie wenigſtens mit ihrem Vermögen, Anſchauungen auf Begriffe zu bringen, auch unabſichtlich, vergleiche, und ſo die

ſinnlich ſeyn, aber Urtheilen gehört ſchlechterdings nur dem Verſtande (in weiterer Bedeutung genommen) zu, und äſthetiſch oder ſinnlich urtheilen, iſt ein Widerſpruch, ſofern dieſes Erkenntniſs eines Gegenſtandes ſeyn ſoll. Dieſes iſt ſelbſt alsdann der Fall, wenn Sinnlichkeit ſich in das Geſchäft des Verſtandes einmengt, und dem Verſtande eine falſche Richtung giebt (B. II. 562. f.).

fubjective Zweckmäfsigkeit gedacht werde, noch ehe fie in ihrer Wirkung empfunden werde (B. II, 566.). Wenn nun in jener Vergleichung die Empfindung des Zuftandes, in welchen das Gemüth durch die Affection des Sinnes gefetzt wird, von dem Subject deffelben fo befunden wird, dafs fie ihm Luft macht und daffelbe fogar antreibt, den Gegenftand einer folchen Luft hervorzubringen, fo ift der Gegenftand zweckmäfsig; macht fie ihm aber Unluft und treibt daffelbe an, den Gegenftand diefer Unluft gar wegzufchaffen, fo ift der Gegenftand unzweckmäfsig für den Sinn und den Zuftand des Gemüths durch denfelben; wenn aber in der Vergleichung der Auffaffung der Form mit dem Vermögen, Anfchauungen auf Begriffe zu bringen, die Einbildungskraft (als Vermögen der Anfchauungen *a priori*) zum Verftande (als Vermögen der Begriffe) durch eine gegebene Vorftellung unabfichtlich in Einftimmung oder Widerftreit verfetzt, diefe gedacht und dadurch ein Gefühl der Luft oder Unluft erweckt wird, als Grund, diefen Zuftand des Gemüths blofs felbft zu erhalten oder zu ändern, (denn der Zuftand einander wechfelsweife befördernder Gemüthskräfte und einer Vorftellung deffelben erhält fich felbft, fo wie der entgegengefetzte Zuftand fich felbft vernichtet) (B. II, 574.): fo mufs der Gegenftand alsdann als zweckmäfsig oder zweckwidrig blofs für die reflectirende Urtheilskraft, weil hier keine Empfindung durch den Sinn vermittelft der Materie ftatt findet, angefehen werden. Solche Urtheile find nun äfthetifche Urtheile über die Zweckmäfsigkeit oder Unzweckmäfsigkeit des Gegenftandes, welches fich auf keinen vorhandenen Begriff vom Gegenftande gründet, und keinen von ihm verfchafft; *) der Ge-

*) Denn fonft wäre es ein objectives Urtheil, welches nur durch den Verftand gefällt wird, und fofern nicht ein äfthetifches

genſtand aber heiſst, wenn er zweckmäſsig oder unzweckmäſsig für den Sinn iſt, angenehm oder unangenehm; wenn er aber bloſs für die reflectirende Urtheilskraft zweckmäſsig oder unzweckmäſsig iſt, ſchön oder häſslich; das Urtheil der erſten Art heiſst ein äſthetiſch-pathologiſches oder äſthetiſches Sinnenurtheil (obwohl die Sinne eigentlich nicht urtheilen, ſondern der Verſtand unter die Sinnenluſt ſubſumirt), das Urtheil der zweiten Art aber ein Geſchmacksurtheil (B. II, 565.) oder äſthetiſches Reflexionsurtheil; und das Vermögen, durch eine ſolche Luſt zu urtheilen, iſt, im erſtern Fall, die unter das Gefühl der Luſt und Unluſt ſubſumirende Urtheilskraft, im andern Fall aber heiſst dieſes Vermögen einer beſondern äſthetiſchen Urtheilskraft der Geſchmack, ſ. Angenehm, Schönheit u. Geſchmack, 3. (U. XLIV. M. II, 431.).

Eine Luſt und Unluſt kann (Achtung und Verachtung ausgenommen) niemals aus Begriffen, als mit der Vorſtellung eines Gegenſtandes *) nothwendig verbunden, eingeſehen werden, folglich keine objective Nothwendigkeit ankündigen und auf Gültigkeit *a priori* Anſpruch machen. Auch ſucht das empiriſche äſthetiſche Urtheil (das ſich auf eine von der empiriſchen Anſchauung des Gegenſtandes unmittelbar hervorgebrachte Empfindung durch den Sinn gründet) höchſtens nur Einhelligkeit, fordert aber

Urtheil heiſsen kann. Objective oder Erkenntniſsurtheile können daher auch logiſche heiſsen (B. II. 563.)

*) Durch die Benennung eines äſthetiſchen Urtheils über einen Gegenſtand wird alſofort angezeigt, daſs eine gegebene Vorſtellung zwar auf einen Gegenſtand bezogen, in dem Urtheile aber nicht die Beſtimmung des Gegenſtandes, ſondern des Subjects und ſeines Gefühls verſtanden werde (B. II. 565.).

nie Allgemeingültigkeit. Das Geschmacksurtheil aber (welches die durch das harmonische Spiel der Einbildungskraft und des Verstandes bewirkte Empfindung aussagt) fordert keine andere Allgemeingültigkeit als wie jedes andere empirische Urtheil. In der Forderung des letztern liegt aber etwas Befremdendes und Abweichendes, dass nehmlich das Geschmacksurtheil ein Prädicat mit der Vorstellung des Gegenstandes im Subject verknüpft, das ein Gefühl der Lust oder Unlust (folglich gar keinen Begriff) vorstellt und diese Verknüpfung doch Jedermann zumuthet (U. XLV. f. M. II, 432.).

Ein einzelnes Erfahrungsurtheil, z. B. in diesem Bergcrystall ist ein beweglicher Wassertropfen, verlangt mit Recht, dass ein jeder andrer es eben so finden müsse. Denn der Urtheilende hat dieses Urtheil, nach den allgemeinen Bedingungen der bestimmenden Urtheilskraft, unter den Gesetzen einer möglichen Erfahrung überhaupt gefällt. Eben so macht auch das Geschmacksurtheil mit Recht Anspruch auf Jedermanns Beistimmung. Das heisst, derjenige, welcher in der blossen Reflexion über die Form eines Gegenstandes ohne Rücksicht auf einen Begriff Lust oder Unlust empfindet, muthet diese Empfindung der Lust oder Unlust, obzwar dieses Urtheil einzeln und empirisch ist, Jedem zu. Und dies darum, weil der Grund zu dieser Lust oder Unlust in der allgemeinen, obzwar subjectiven Bedingung der reflectirenden Urtheile, nehmlich der zweckmässigen Uebereinstimmung, oder dem zweckwidrigen Widerstreit, eines Gegenstandes (es sei Product der Natur oder Kunst) mit dem Verhältniss der Erkenntnissvermögen (der Einbildungskraft und des Verstandes) unter sich, wovon die Uebereinstimmung zu jedem empirischen Erkenntniss erforderlich ist, angetroffen

wird. *) Die Luſt oder Unluſt iſt alſo im Geſchmacksurtheile von einer empiriſchen Vorſtellung abhängig, und kann *a priori* mit keinem Begriffe verbunden werden, d. i. man kann *a priori* nicht beſtimmen, ob ein Gegenſtand ſchön oder häſslich ſeyn werde. Aber die Luſt oder Unluſt beruhet doch bloſs auf der Reflexion und den allgemeinen Bedingungen der Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung derſelben zum Erkenntniſs der Gegenſtände überhaupt, alſo zugleich auf einer Regel der obern Erkenntniſsvermögen, die Autonomie beweiſet. Daſs man ſich nun dieſes bewuſst iſt, daſs die Form des Gegenſtandes für dieſe, obwohl nur ſubjective, Bedingungen zweckmäſsig oder unzweckmäſsig iſt, macht, daſs man dieſe Luſt oder Unluſt am Gegenſtande Jedermann zumuthet (U. XLVI. M. II, 433. B. II, 573.).

Das iſt nun auch die Urſache, warum die Urtheile des Geſchmacks einer beſondern Critik unterworfen ſind, weil nehmlich die Möglichkeit derſelben ein beſonderes Princip *a priori* vorausſetzt. Denn dieſes Princip iſt weder ein Erkenntniſsprincip für den Verſtand, noch ein praktiſches für den Willen, und alſo *a priori* gar nicht beſtimmend **) (U. XLVII. M. II, 434.).

*) In der Urtheilskraft werden Verſtand und Einbildungskraft in Verhältniſs gegen einander betrachtet, und dieſes kann zwar

a. objectiv, als zum Erkenntniſs gehörig, in Betracht gezogen werden (wie in dem transſcendentalen Schematismus der Urtheilskraft geſchieht); aber man kann eben dieſes Verhältniſs der beiden Erkenntniſsvermögen auch

b. bloſs ſubjectiv betrachten, ſofern eines das andere in eben derſelben Vorſtellung befördert oder hindert, und dadurch den Gemüthszuſtand afficirt, und alſo ein Verhältniſs, welches empfindbar iſt (B. II. 563. f.).

**) Ein jedes beſtimmende Urtheil iſt logiſch, (welches

Mithin können alle unſere Urtheile nach der Ordnung der obern Erkenntniſsvermögen eingetheilt werden, in

a) theoretiſche Urtheile, oder Urtheile des Verſtandes;

b) äſthetiſche Urtheile, oder Urtheile der Urtheilskraft; und

c) praktiſche Urtheile, oder Urtheile der Vernunft.

Hier werden aber unter den äſthetiſchen Urtheilen nur die Reflexionsurtheile oder Geſchmacksurtheile verſtanden, welche ſich allein auf ein Princip der Urtheilskraft, als obern Erkenntniſsvermögens, beziehen. Die äſthetiſchen Sinnenurtheile hingegen haben es nur unmittelbar mit dem Verhältniſſe der Vorſtellungen zum innern Sinn, ſofern derſelbe Gefühl iſt, zu thun, und können in ſo fern zu den theoretiſchen Urtheilen gerechnet werden, weil ſie doch nach Verſtandesprincipien gefällt werden (B. II, 568.). Eben ſo haben es die äſthetiſch-praktiſchen nur mit der ſelbſtgewirkten Achtung fürs Geſetz zu thun, als ein dem Sinnengefühl entgegengeſetztes ſinnliches Ge-

aber nicht mit analytiſch verwechſelt werden muſs), weil das Prädicat deſſelben ein gegebener objectiver Begriff iſt. Ein bloſs reflectirendes Urtheil aber über einen gegebenen einzelnen Gegenſtand kann äſthetiſch ſeyn, wenn (ehe noch auf die Vergleichung des Gegenſtandes mit andern Gegenſtänden geſehen wird) die Urtheilskraft (die keinen Begriff für die gegebene Anſchauung des Gegenſtandes vorſindet) die Einbildungskraft (bloſs in der Auffaſſung des Gegenſtandes) mit dem Verſtande (in Darſtellung eines Begriffs überhaupt) zuſammenhält, und wir dabei ein Verhältniſs beider Erkenntniſsvermögen empfinden und wahrnehmen, welches die ſubjective bloſs empfindbare Bedingung des objectiven Gebrauchs der Urtheilskraft überhaupt ausmacht (B. II. 564.).

gengewicht, und sind in so fern praktische Urtheile, weil diese Selbstwirkung der Achtung für die Idee des Gesetzes die Wirkung eines eigenthümlichen Vermögens ist, welches eben die Vernunft praktisch macht.

Die Empfänglichkeit einer Lust aus der Reflexion über die Formen der Sachen (der Natur sowohl als der Kunst) bezeichnet aber

a) eine Zweckmäſsigkeit der Gegenstände im Verhältniſs auf die reflectirende Urtheilskraft, gemäſs dem Naturbegriffe am Subject, d. i das reine ästhetische Urtheil ist ein Geschmacksurtheil. Als solches wird es aufs Schöne bezogen, und macht eine Critik der ästhetischen Urtheilskraft in Ansehung des Schönen und Häſslichen nöthig, d. i. eine Untersuchung des Princips *a priori* solcher Urtheile über Schönheit und Häſslichkeit; —

b) aber auch umgekehrt eine Zweckmäſsigkeit des Subjects in Ansehung der Gegenstände ihrer Form, ja selbst ihrer Unform nach, zufolge dem Freiheitsbegriffe, d. i. das reine ästhetische Urtheil kann auch aus einem Geistesgefühl entsprungen seyn. Als solches wird es aufs Erhabene bezogen, und macht eine Critik der ästhetischen Urtheilskraft in Ansehung des Erhabenen nöthig, d. i. eine Untersuchung des Princips *a priori* solcher Urtheile über die Erhabenheit. So giebt die Vorstellung der ägyptischen Pyramiden, der Anblick der St. Peterskirche beim ersten Eintritt in dieselbe, das Gefühl zum ästhetischen Urtheil des Erhabenen; nur muſs man den erstern nicht zu nahe kommen, aber auch nicht zu weit davon entfernt bleiben, um die ganze Rührung von ihrer Gröſse zu bekommen (M. II, 553. U. 88.). Es ist aber zu merken, daſs, wenn das ästhetische Urtheil über das Erhabene rein (mit

keinem teleologiſchen, als Vernunfturtheile vermiſcht) ſeyn ſoll, man das Erhabene an der rohen Natur (und an dieſer ſogar nur, ſofern ſie für ſich keinen Reiz, oder Rührung aus wirklicher Gefahr, bei ſich führt), bloſs ſofern ſie Gröſse enthält, aufzeigen müſſe. Denn in dieſer Art der Vorſtellung enthält die Natur nichts, was ungeheuer (denn in ſeinem Begriff enthaltenen Zweck vernichtend), noch was prächtig oder gräſslich wäre. Ein reines Urtheil über das Erhabene muſs gar keinen Zweck des Objects zum Beſtimmungsgrund haben (M. II, 554. U. 88. ff.). S. Erhabenheit. (U. XLVIII, M. II, 435.). S. übrigens Geſchmacksurtheil.

Aeſthetiſche Urtheile können, ebenſowohl als theoretiſche (logiſche), in empiriſche und reine äſthetiſche Urtheile eingetheilt werden; jene ſind Empfindungsurtheile oder Sinnesurtheile, dieſe Geſchmacksurtheile oder Reflexionsurtheile, ſ. Geſchmacksurtheil, 3. c. Beiſpiele.

11. Analytiſches Urtheil, ſ. Analytiſches Urtheil u. Satz, analytiſcher.

12. Empfindungsurtheil, ſ. Urtheil, äſthetiſches.

13. Geſchmacksurtheil, ſ. Geſchmacksurtheil, u. Urtheil, äſthetiſches.

14. Erfahrungsurtheile, ſ. Erfahrungsurtheil.

15. Exponible Urtheile, ſ. Satz, 9.

16. Logiſches Urtheil, ſ. Urtheil, 1. u. Analytiſches Urtheil.

17. Praktiſches Urtheil (*iudicium practicum*), ein Urtheil, das eine mögliche Handlung beſtimmt.

18. Reflexionsurtheil, s. Urtheil, ästhetisches.

19. Sinnesurtheil, s. Urtheil, ästhetisches.

20. Synthetisches Urtheil, s. Synthetisches Urtheil u. Satz, synthetischer.

21. Theoretisches Urtheil (*iudicium theoreticum*), ein Urtheil, das eine Erkenntniss aussagt. K. nennt sie auch logische Urtheile, man kann aber auch die analytischen Urtheile logische nennen.

22. Unmittelbar gewisse Urtheile *a priori* können Grundsätze heissen, so fern andere Urtheile aus ihnen erwiesen, sie selbst aber keinem andern Urtheil subordinirt sind, s. Grundsatz. Sie werden um deswillen auch Principien, Anfänge, genannt, s. Anfang u. Princip (L. 178.). Grundsätze sind entweder intuitive oder discursive. Die erstern können in der Anschauung dargestellt werden und heissen Axiome (*axiomata*), s. Grundsatz, intuitiver; die letztern lassen sich nur durch Begriffe ausdrücken und können Akroame (*acroamata*) genannt werden, s. Grundsatz, discursiver (L. 178. f.). Die discursiven Grundsätze können analytische oder synthetische Principien seyn, die intuitiven sind jederzeit synthetisch, folglich können analytische Principien nicht Axiome seyn *), aber synthetische Prin-

*) Es ist also falsch, wenn Winkler (*Inst. phil. univ.* §. 859.) sagt: identische Urtheile wären Axiome, und folglich (§. 860.) alle Sätze, die aus einem Begriff und seiner Erklärung bestehen, für Axiome ausgiebt.

cipien ſind Axiomen, wenn ſie intuitiv ſind (L. 173.). Ein unmittelbar gewiſſes Urtheil, welches praktiſch iſt, oder ein Grundſatz, der eine mögliche Handlung beſtimmt, bei welcher die unmittelbare Gewiſsheit der Art ſie auszuführen vorausgeſetzt wird, heiſst ein Poſtulat (*poſtulatum*) (L. 174. f.), ſ. Poſtulat. Iſt das Urtheil zwar praktiſch, aber doch nicht unmittelbar gewiſs, folglich demonſtrabel, und als praktiſch einer Anweiſung bedürftig, ſo heiſst es ein Problem oder eine Aufgabe, (*problema*, *problème*). Sie ſagen eine Handlung aus, deren Art der Ausführung nicht unmittelbar gewiſs (L. 175. f.). Es kann auch theoretiſche Poſtulate geben zum Behuf der praktiſchen Vernunft. Dieſes ſind theoretiſche in praktiſcher Vernunftabſicht nothwendige Hypotheſen, wie die des Daſeyns Gottes, der Freiheit und einer andern Welt, ſ. Poſtulat, 3. Zum Problem gehört

a) die Quäſtion oder Frage (*quaeſtio*), die das enthält, was geleiſtet werden ſoll;

b) die Reſolution oder Auflöſung (*ſolutio*), die die Art und Weiſe enthält, wie das zu Leiſtende könne ausgeführt werden; und

c) die Demonſtration oder der Beweis (*demonſtratio*), daſs, wenn ich ſo werde verfahren haben, das Geforderte geſchehen werde. Beiſpiele hierzu findet man im Art. Aufgabe (L. 175.).

Theoretiſche Urtheile hingegen, die eines Beweiſes fähig und bedürftig ſind, heiſsen Theoreme, ſ. Satz, 16. Urtheile endlich, die unmittelbare Folgen aus einem der vorhergehenden Sätze ſind, heiſsen Corollarien (L. 175.). Siehe übrigens den Artikel Satz.

23. Vernünftelndes Urtheil, ſ. Vernunfturtheil.

24. Vernunfturtheil, s. Vernunfturtheil.

25. Verstandesurtheil, s. Verstandesurtheil.

26. Vorläufiges Urtheil, s. Meinen.

27. Wahrnehmungsurtheil, s. Wahrnehmungsurtheil.

Urtheilskraft,

iudicium, *jugement*. Die Urtheilskraft ist das zweite von den drei obern oder intellectuellen Erkenntnifsvermögen (Verstand, Urtheilskraft und Vernunft), nehmlich das Vermögen der Urtheile, eine von den drei Functionen der Gemüthskraft, die man unter der weitläuftigen Benennung des Verstandes (*intellectus*) versteht, welche Verstand im engern Sinn des Wortes, oder das Vermögen der Begriffe (Regeln), die Urtheilskraft und die Vernunft begreift (C. 169. A. 116.). Die Urtheilskraft ist eigentlich das Vermögen, unter Regeln zu subsumiren. Subsumiren aber heifst unterscheiden, ob etwas (das Besondere) unter einer gegebenen Regel (dem Allgemeinen) (*casus datae legis*) stehe, oder nicht. Der Officier z. B., dem für das ihm aufgetragene Geschäft nur die allgemeine Regel vorgeschrieben und nun überlassen wird, was in vorkommendem Falle zu thun sey, bedarf Urtheilskraft. (A 118.). Die allgemeine Logik enthält gar keine Vorschriften für die Urtheilskraft, wie man nehmlich unterscheiden soll, ob etwas unter einer gegebenen Regel stehe oder nicht, und es ist leicht einzusehen, dafs sie auch keine enthalten kann. Denn da sie von allem Inhalt der Erkenntnifs abstrahirt, so bleibt ihr nichts übrig, als die blofse

Form der Erkenntniſs in Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen analytiſch auseinander zu ſetzen. Dadurch bringt ſie nun formale Regeln alles Verſtandesgebrauchs zu Stande, und dies iſt ihr alleiniges Geſchäft. Wollte ſie nun allgemein zeigen, wie man unter dieſe Regeln ſubſumiren, d. i. unterſcheiden ſollte, ob etwas der Fall der Regel ſei oder nicht: ſo könnte dieſes nicht anders, als wieder durch eine formale Regel geſchehen. Dieſe aber erfordert eben darum, weil ſie eine Regel iſt, aufs neue eine Unterweiſung der Urtheilskraft, welches ins Unendliche ſo fortgehen würde. Und ſo zeigt ſich, daſs zwar der Verſtand (das Vermögen der Regeln) einer Belehrung und Ausrichtung durch Regeln fähig, Urtheilskraft aber, d. i. das Vermögen der Unterſcheidung, ob etwas ein Fall der Regel ſei oder nicht (A 119), oder, das Beſondere, ſofern es ein Fall der Regel iſt, aufzufinden (A. 120. 123.), nur geübt werden will (A. 117.). Daher iſt auch die Urtheilskraft das Specifiſche des ſogenannten Mutterwitzes, deſſen Mangel keine Schule erſetzen kann, deren Wachsthum Reife und derjenige Verſtand heiſst, der nicht vor den Jahren kommt. Er kann nur auf eigene lange Erfahrung gegründet ſeyn, darum ſuchte ihn die franzöſiſche Republik bei dem Hauſe der ſogenannten Aelteſten (A. 119. f.). Die Urtheilskraft fragt: worauf kommts an? Dies treffend zu beantworten, iſt nicht immer leicht. Eine Schule kann einem eingeſchränkten Verſtande Regeln vollauf, von fremder Einſicht entlehnt, darreichen und gleichſam einpfropfen. Das Vermögen aber, ſich ihrer richtig zu bedienen, muſs dem Lehrling ſelbſt angehören. Denn keine Regel, die man ihm in dieſer Abſicht vorſchreiben möchte, iſt in Ermangelung einer ſolchen Naturgabe vor Miſsbrauch ſicher. Der Mangel an Urtheilskraft iſt eigentlich das, was man Dummheit (*Stupiditas*) (A. 127.) nennt, und einem ſolchen Gebrechen iſt gar nicht abzuhelfen. Einem ſtumpfen oder ein-

geſchränkten Kopfe (*obtusum caput*) fehlt es an nichts, als am gehörigen Grade des Verſtandes und eigenen Begriffen deſſelben. Er iſt aber dennoch durch Erlernung ſehr wohl, ſogar bis zur Gelehrſamkeit, auszurüſten. Aber gemeiniglich pflegt es ihm alsdann auch an der Urtheilskraft (der *ſecunda Petri*) zu fehlen. Darum trifft man öfters ſehr gelehrte Männer an, die, im Gebrauche ihrer Wiſſenſchaft, jenen nie zu beſſernden Mangel häufig blicken laſſen. Darum iſt Unwiſſenheit nicht Dummheit; wie eine gewiſſe Dame auf die Frage eines Akademikers: freſſen die Pferde auch des Nachts? erwiederte: Wie kann doch ein ſo gelehrter Mann ſo dumm ſeyn. Einfältig iſt der, welcher nicht viel durch ſeinen Verſtand auffaſſen kann; aber er iſt darum nicht dumm, wenn er es nicht verkehrt auffaſst. In Anſehung des Umfangs ſeiner Begriffe ſehr beſchränkt (bornirt) zu ſeyn, macht die Dummheit noch nicht aus, ſondern es kommt auf die Beſchaffenheit derſelben an (A. 128. f.). Ein Arzt kann daher viel ſchöne pathologiſche Regeln im Kopfe haben, ſo daſs er Lehrer darin werden könnte, und wird dennoch in der Anwendung derſelben verſtoſsen. Ein Richter, oder ein Staatskundiger, kann viel juriſtiſche und politiſche Regeln wiſſen, und ſie dennoch auf vorkommende Fälle nicht anzuwenden verſtehen. Ein Advocat, der mit vielen Gründen angezogen kömmt, die ſeine Behauptung bewähren ſollen, tappt eigentlich nur herum, erſchwert dem Richter, dem es nicht beſſer geht, ſehr ſeine Sentenz (A. 165.). Warum? Weil es ihnen an natürlicher Urtheilskraft (obgleich vielleicht nicht am Verſtande) fehlt, und es ihnen daher ſchwer wird, die einzige genau angemeſſene Auflöſung der ihnen vorkommenden Aufgaben zu treffen. Sie können zwar das Allgemeine *in abſtracto* einſehen (wozu Verſtand gehört), aber ſie können nicht unterſcheiden, ob ein Fall *in concreto* darunter gehöre (wozu Urtheilskraft gehört); denn

hierzu giebt es ein Talent der Auswahl des in einem gewissen Falle gerade Zutreffenden (*iudicium discretivum*), welches sehr erwünscht, aber auch sehr selten ist. Oder sie haben zwar Urtheilskraft, aber sie sind nicht genug durch Beispiele und wirkliche Geschäfte zu diesem Urtheile abgerichtet worden. Dieses ist auch der einige und grosse Nutzen der Beispiele, dass sie die Urtheilskraft schärfen. Denn was die Richtigkeit und Präcision (bestimmte Genauigkeit) der Verstandeseinsicht betrifft, so thun Beispiele derselben vielmehr gemeiniglich einigen Abbruch, weil sie nur selten die Bedingung der Regel adäquat (ganz angemessen) erfüllen (als *casus in terminis*). Aber überdem schwächen Beispiele oftmals diejenige Anstrengung des Verstandes, Regeln im Allgemeinen einzusehen, und unabhängig von den besondern Umständen der Erfahrung. Sie gewöhnen daher leicht dazu, die Regeln zuletzt mehr wie Formeln, denn als Grundsätze, zu gebrauchen. So sind Beispiele der Gängelwagen der Urtheilskraft, den derjenige niemals entbehren kann, dem es an Urtheilskraft mangelt (C 171. ff. M. I, 188). Wer Urtheilskraft in Geschäften zeigt, ist gescheut (A. 138.).

2. Die transscendentale Logik kann hingegen die Urtheilskraft im Gebrauche des reinen Verstandes durch bestimmte Regeln berichtigen und sichern, s. Logik, 9. Und eben um die Fehltritte der Urtheilskraft (*lapsus iudicii*) im Gebrauche der wenigen reinen Verstandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten, dazu (obgleich der Nutzen alsdann nur negativ ist, nehmlich Irrthümer abzuhalten) wird Philosophie mit ihrer ganzen Scharfsinnigkeit und Prüfungskraft aufgeboten. Die Transscendental-Philosophie hat also das Eigenthümliche, dass sie das Subsumiren lehren kann. Sie kann nehmlich ausser der Regel (oder viel-

mehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, zugleich *a priori* den Fall anzeigen, worauf sie angewandt werden soll. Sie hat in diesem Stücke einen Vorzug vor allen belehrenden Wissenschaften, ausser der Mathematik (die nehmlich die Anwendung ihrer Theoreme durch Auflösung ihrer Probleme zeigt, und auch die dadurch gegebenen Gegenstände beschränkt). Dieser Vorzug liegt darin, dass sie von Begriffen handelt, die sich auf ihre Gegenstände *a priori* beziehen sollen, mithin kann ihre objective Gültigkeit nicht *a posteriori* dargethan werden, folglich muss sie *a priori* nachgewiesen werden. Denn wollte man die Gültigkeit der Kategorien *a posteriori* darthun, so würde das ihre Würde, dass sie sich *a priori* auf Gegenstände beziehen, ganz unberührt lassen; folglich muss die Transscendental-Philosophie zugleich die Bedingungen, unter welchen Gegenstände in Uebereinstimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können, in allgemeinen, aber hinreichenden Kennzeichen darlegen. Wäre das nicht möglich, so fehlte es der Transscendental-Philosophie an dem, was die Probleme in der Mathematik leisten, an Gegenständen; die Kategorien wären folglich dann ohne Inhalt, mithin blosse logische Formen, und nicht reine Verstandesbegriffe (C. 174. f. M. I, 190.).

3. K. hat daher in der Critik der reinen Vernunft eine transscendentale Doctrin der Urtheilskraft aufgestellt (C. 169 — 349.), welche zwei Hauptstücke enthält:

a) das erste handelt von der sinnlichen Bedingung (dem Schema), unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, s. Schema 5. und Schematisiren;

b) das zweite aber von den aus reinen

Verstandesbegriffen unter diesen Bedingungen *a priori* herfliesſenden synthetischen Urtheilen, die allen übrigen Erkenntnissen *a priori* zum Grunde liegen, und ohne welche, so wie ohne Schemate keine Erfahrungsbegriffe, gar kein Erfahrungsurtheil möglich wäre, s. Erfahrungsurtheil 11. C. u. 12. ff. (C. 175. M. I. 191.).

4. Die Critik der reinen speculativen Vernunft schliesst aber übrigens die Urtheilskraft von ihren Untersuchungen über die Möglichkeit und Grenzen unsrer Erkenntnifs aus, weil (ob sie zwar auch, wie wir eben gesehen haben, ebenfalls ein zum theoretischen Erkenntnifs gehöriges Vermögen ist, und insofern theoretische Urtheilskraft heifst, indem wir doch dabei urtheilen müssen) aus ihr keine Principien der Reflexion entspringen, die für unsere Erkenntnifs gesetzgebend wären (U. III.) Aber K. hat eine eigene Critik der Urtheilskraft geschrieben (Berlin und Liebau, 1790. 8. und sehr verbessert 2. Aufl. Berlin 1793. 8.). In dieser untersucht er, ob das Vermögen der Urtheilskraft, das in der Ordnung unserer obern oder intellectuellen Erkenntnifsvermögen zwischen dem Verstande (der den Grund zu allem theoretischen Erkenntnifs *a priori* enthält) und der Vernunft (die den Grund zu allen sinnlich - unbedingten praktischen Vorschriften *a priori* enthält) ein Mittelglied oder den Verband zwischen beiden (A. 120.) ausmacht, nicht auch für sich, wie nach der Analogie schon zu vermuthen ist, wenigstens subjective Principien *a priori* habe, die nehmlich aus diesem Vermögen entspringen und in ihm ihren Boden haben (M. II, 410). Er untersucht in dieser Critik ferner, ob diese Principien *a priori* der Urtheilskraft constitutiv oder blofs regulativ sind (und also kein eigenes Gebiet beweisen, welches allein Verstand und Vernunft haben), und ob die Urtheilskraft nicht etwa mit

einer andern Ordnung unsrer Vorstellungskräfte in Verbindung zu bringen sey, nehmlich dem Gefühl der Lust oder Unlust die Regel *a priori* gebe (M. II. 409. B. II. 552). Das Gefühl der Lust und Unlust ist nehmlich in der Ordnung unserer Seelenvermögen das Mittelglied zwischen dem Erkenntnissvermögen und dem Begehrungsvermögen, und so wie nun der Verstand dem Erkenntnissvermögen, die Vernunft aber dem Begehrungsvermögen *a priori* Gesetze vorschreibt, so thut dieses auch die Urtheilskraft dem Gefühl der Lust und Unlust, s. Urtheil, ästhetisches, und macht eben sowohl den Uebergang vom Gebiete der Naturbegriffe zu dem des Freiheitsbegriffs, als im logischen Gebrauche vom Verstande zur Vernunft (M. II, 411,), s. 13. Die Critik der Urtheilskraft beschäftigt sich nun mit diesen Principien *a priori*, die aus der Urtheilskraft entspringen, und welche dem Gefühl der Lust und Unlust die Regel geben (U. V. f. M. II. 386.), s. Familie der Erkenntnissvermögen 6. und Seelenvermögen.

5. Eine Critik der reinen Vernunft überhaupt, d. i. unsers Vermögens nach Principien *a priori* zu urtheilen, würde ohne eine solche Critik der Urtheilskraft unvollständig seyn. Daher musste diese Critik unsers urtheilenden Vermögens, welches für sich als eins der Erkenntnissvermögen ebenfalls auf Principien *a priori* Anspruch macht, als ein besonderer Theil der Critik der Erkenntnissvermögen abgehandelt werden. Darum machen aber doch die Principien der Urtheilskraft kein besonderes System derselben aus, sondern können in einem System der reinen Philosophie im Nothfalle dem System der theoretischen, oder auch dem der praktischen Philosophie angeschlossen werden, s. Metaphysik, 5. (U. VI. M. II. 387.).

6. Man kann aber aus der Natur der Urtheilskraft (deren richtiger Gebrauch so nothwendig und allgemein erforderlich ist, dass daher unter dem Namen des gesunden Verstandes kein anderes als eben dieses Vermögen gemeint wird) leicht abnehmen, dass es mit großen Schwierigkeiten begleitet seyn müsse, ein eigenthümliches, nicht aus Begriffen abgeleitetes (denn sonst wäre es ein Princip des Verstandes und nicht der Urtheilskraft) Princip derselben auszufinden (denn irgend eins muss sie *a priori* in sich enthalten, weil sie sonst nicht, als ein besonderes Erkenntnissvermögen, selbst der gemeinsten Critik ausgesetzt seyn würde). In der Critik der reinen speculativen Vernunft wird die Urtheilskraft nur als ein Vermögen betrachtet, welches die Begriffe *a priori* des Verstandes anzuwenden (etwas unter diese Begriffe zu subsumiren) möglich macht; in der Critik der Urtheilskraft aber wird sie als ein Vermögen betrachtet, aus dem selbst solche Principien, wie jene Begriffe *a priori* aus dem Verstande, entspringen. Sie soll also selbst einen Begriff (eine Vorstellung eigener Art, der nur hier analogisch mit den Begriffen des Verstandes Begriff genannt wird, also einen Begriff der Urtheilskraft) angeben, durch den eigentlich kein Ding erkannt wird (wozu die Begriffe des Verstandes allein dienen), sondern der nur der Urtheilskraft selbst zur Regel dient. Doch kann dieser Begriff ihr auch wieder nicht zu einer objectiven (d. i. auf Erkenntniss abzweckenden) Regel dienen. Denn dazu würde, wie schon gesagt worden ist, wiederum eine andere Urtheilskraft erforderlich seyn, um unterscheiden zu können, ob es der Fall der Regel sey oder nicht (U. VII, M. II. 388.)

7. Diese Verlegenheit wegen eines Princips (es sey nun ein subjectives oder objectives) findet

ſich hauptſächlich in denjenigen Beurtheilungen, die man äſthetiſch nennt, die das Schöne und Erhabene (der Natur oder der Kunſt) betreffen. Und gleichwohl iſt die critiſche Unterſuchung eines Princips der Urtheilskraft in denſelben das wichtigſte Stück einer Critik dieſes Vermögens; denn es giebt noch ein anderes, wovon ſogleich auch geredet werden ſoll. Ob nehmlich gleich jene Beurtheilungen für ſich allein zur Erkenntniſs der Dinge gar nichts beitragen, ſo gehören ſie doch dem Erkenntniſsvermögen allein an, und beweiſen eine unmittelbare Beziehung dieſes Vermögens auf das Gefühl der Luſt oder Unluſt nach irgend einem Princip *a priori*. Dieſe Principien ſind im geringſten nicht mit denen vermengt, die Beſtimmungsgründe des Begehrungsvermögens ſeyn können. Denn dieſes letztere Vermögen hat ſeine Principien wieder in Begriffen und Empfindungen von ganz andrer Art, nehmlich ſolchen, die weder dem Verſtande noch der Urtheilskraft angehören, in Ideen der Vernunft oder Vernunftbegriffen. Was aber die logiſche (nicht-äſthetiſche) Beurtheilung der Natur anbelangt, da kann und muſs ein ſolches Princip *a priori* der Urtheilskraft zwar zum Erkenntniſs der Weltweſen angewandt werden, aber es hat keine Beziehung auf das Gefühl der Luſt und Unluſt (iſt nicht äſthetiſch). Denn die Erfahrung ſtellt eine ſolche Geſetzmäſsigkeit an den Dingen der Natur auf, welche zu verſtehen und zu erklären der allgemeine Verſtandesbegriff vom Sinnlichen nicht mehr zulangt. Das kann nun die Urtheilskraft aus ſich ſelbſt, alſo ein transſcendentales Princip der Beziehung des Naturdinges in der Reflexion auf das unerkennbare Ueberſinnliche nehmen, muſs es aber auch nur in Abſicht auf ſich ſelbſt zum Erkenntniſs der Natur brauchen, dies iſt das Princip der Naturzwecke. Hiermit eröffnet

nun aber die Urtheilskraft zugleich Aussichten, die für die praktische Vernunft vortheilhaft sind. Allein nur die Beziehung der Gegenstände auf das Gefühl der Lust und Unlust macht das Räthselhafte in dem Princip der Urtheilskraft aus, welches eine besondere Abtheilung für dieses Vermögen in der Critik der Erkenntnissvermögen nothwendig macht, weil die Urtheilskraft für jene Beziehung allein ein Princip enthält, welches sie völlig *a priori* ihrer Reflexion über die Natur zum Grunde legt (U. L.); da hingegen die logische Beurtheilung nach Begriffen (aus welchen niemals eine unmittelbare Folgerung auf das Gefühl der Lust und Unlust gezogen werden kann) allenfalls dem theoretischen Theil der Philosophie hätte angehängt werden können (U. VII, ff. M. II. 389.). Die Critik der Urtheilskraft enthält also die Untersuchung des Geschmacksvermögens in transscendentaler Absicht, oder der ästhetischen (U. 1 — 264), und die des Beurtheilungsvermögens nach Zwecken oder der teleologischen Urtheilskraft (U. 265 — 481, M. II, 390). Unter der erstern wird das Vermögen, die formale Zweckmäſsigkeit (sonst auch subjective genannt) durch das Gefühl der Lust oder Unlust zu beurtheilen, unter der zweiten, das Vermögen, die reale Zweckmäſsigkeit (objective) der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurtheilen, verstanden (U. L. M. II. 437.), s. Geschmack und Dunkelheit in der Auflösung des ästhetischen Problems.

8. Mit der Critik der Urtheilskraft hat K. sein ganzes critisches Geschäft, nehmlich die Untersuchung der Erkenntnissvermögen geendigt. Er wollte nun das Doctrinale liefern, und hat dieses auch mit dem Doctrinalen der Critik der praktischen Vernunft gethan. (Metaphy-

sische Anfangsgründe der Rechtslehre, Königsberg, 1797. 8. Lat. Ueb.: *Elementa metaphysica iuris doctrinae, auctore I. Kantio. Latine vertit G. L. Koenig, Collabor. Gymnas. Oldenb. Amstelaedami*, 1799. 8. Auszug: Marginalien und Register zu Kants metaphysischen Anfangsgr. der Rechtslehre, von G. S. A. Mellin, Jena und Leipzig, 1800. 8. und Metaphysische Anfangsgr. der Tugendlehre, Königsberg, 1797, 8. Auszug: Marginalien und Register zu Kants metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre. Jena und Leipzig, 1801. 8.) Von dem Doctrinalen zur Critik der reinen speculativen Vernunft aber fehlt noch das System der Transscendentalphilosophie; aber metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft hat K. (Riga, 1786.) geliefert, welche mit der nachfolgenden Transscendentalphilosophie die Metaphysik der Natur in weiterer Bedeutung ausmachen würden. Die Critik der Urtheilskraft aber giebt kein Doctrinales. In Ansehung der Urtheilskraft nehmlich dient die Critik statt der Theorie, denn es giebt für sie keine Analysis oder logische Entwickelung von Begriffen. S. übrigens Encyclopädie, 8. ff. (U. X. M. II, 391.).

9. Die Critik der Erkenntnisvermögen überhaupt ist nehmlich keine Doctrin, sondern hat nur zu untersuchen, ob und wie eine Doctrin durch sie möglich sey, sie hat also eigentlich kein Gebiet in Ansehung der Gegenstände (U. XX. M. II, 408.), s. Critik der reinen Vernunft, 2. Die Philosophie kann also eigentlich nur in zwei Haupttheile, die theoretische und praktische eingetheilt werden, s. Philosophie 4. Alles, was von den eigenen Principien der Urtheilskraft zu sagen ist, muss daher zum theoretischen Theil der Philosophie, d. i. zum Vernunfterkenntniss nach Begriffen gezählt werden. Die Critik der reinen Vernunft hingegen ist das

Bemühen, dies alles vor der Unternehmung eines solchen Systems der Philosophie, zum Behuf der Möglichkeit desselben, auszumachen. Diese Critik besteht demnach aus drei Theilen. Diese sind die Critik des reinen Verstandes oder der reinen speculativen Vernunft, die Critik der reinen Urtheilskraft und die Critik der reinen praktischen Vernunft (U. XXV. M. II, 412.).

10. Wenn die Urtheilskraft subsumiren soll, so ist entweder die Regel (das Allgemeine, das Princip, das Gesetz) gegeben, unter welche die Urtheilskraft das Besondere subsumirt; dann ist die Urtheilskraft bestimmend; oder aber es ist das Besondere gegeben, wozu die Urtheilskraft das Allgemeine oder die Regel finden soll, dann ist die Urtheilskraft reflectirend (U. XXV, f.), s. Schluss, 7. Die bestimmende Urtheilskraft unter allgemeinen transscendentalen Gesetzen, die der Verstand giebt, ist nun subsumirend, s. Regel, 3, dd. Das Gesetz ist ihr *a priori*, im Begriffe einer Natur überhaupt, d. i. im Verstande vorgezeichnet, und sie hat also nicht nöthig, für sich selbst zum Subsumiren auf ein Gesetz (Princip der Reflexion) zu denken, sondern sie schematisirt die Verstandes-Begriffe *a priori*, und wendet diese Schemate auf jede empirische Synthesis an, ohne welche gar kein Erfahrungsurtheil möglich wäre. Die Urtheilskraft ist hier in ihrer Reflexion zugleich bestimmend, und der transscendentale Schematismus derselben dient ihr zugleich zur Regel, unter der gegebene empirische Anschauungen subsumirt werden (B. II. 555. f.). Allein es sind so mannigfaltige Formen der Natur, die durch jene Gesetze unbestimmt gelassen werden. Denn jene Gesetze, welche der reine Verstand *a priori* giebt, gehen nur auf die Möglichkeit einer Natur (als Gegenstandes der

Sinne) überhaupt. Da es nun an jenen besondern Naturformen gleichsam so viele Modificationen der allgemeinen transscendentalen Naturbegriffe (unter denen überhaupt ein Erfahrungsbegriff ohne besondere empirische Bestimmung allererst möglich ist) giebt, so müssen doch für diese Modificationen auch Gesetze seyn. Diese Gesetze mögen, als empirische, nach unserer Verstandeseinsicht zufällig seyn. Allein, wenn sie Gesetze heissen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert), so müssen sie doch aus einem Princip der Einheit des Mannigfaltigen als nothwendig angesehen werden. Die reflectirende Urtheilskraft, die von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat, bedarf also eines Princips. Dieses Princip kann sie nicht von der Erfahrung entlehnen, weil es eben die Einheit aller empirischen Principien unter gleichfalls empirischen, aber höhern Principien, und also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben unter einander begründen soll. Ein solches transscendentales Princip kann also die reflectirende Urtheilskraft sich nur selbst als Gesetz geben, nicht anderwärts hernehmen (weil sie sonst bestimmende Urtheilskraft seyn würde), noch auch der Natur vorschreiben. Denn was das letztere betrifft, so richtet sich die Reflexion über die Gesetze der Natur nach der Natur, und nicht die Natur sich nach den Bedingungen, nach welchen wir einen in Ansehung derselben ganz zufälligen Begriff von ihr zu erwerben trachten (U. XXVI. M. II. 414.).

11. Nur kann dieses Princip kein anderes seyn, als: dass die besondern empirischen Gesetze in Ansehung des Unbestimmten in ihnen nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob ein Ver-

ſtand ſie zum Behuf unſrer Erkenntniſsvermögen gegeben hätte. Die allgemeinen Naturgeſetze haben nehmlich ihren Grund in unſerm Verſtande, der ſie der Natur (ob zwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorſchreibt. Daher müſſen wir dasjenige, was durch dieſe Geſetze nicht beſtimmt iſt, ſo betrachten, als hätte es ein andrer Verſtand beſtimmt, doch ſo, daſs es dem unſrigen immer noch möglich bleibe, weil es doch ein Verſtand beſtimmt hat, das daraus entſtehende Syſtem der Erfahrung nach beſondern Naturgeſetzen zu erkennen. Nicht, als wenn auf dieſe Art wirklich ein ſolcher Verſtand angenommen werden müſste (denn es iſt nur die reflectirende Urtheilskraft, der dieſe Idee zum Princip dient, zum Reflectiren, nicht zum Beſtimmen); ſondern die reflectirende Urtheilskraft giebt ſich nur ſelbſt das Geſetz, nach dieſem Princip zu verfahren, aber nicht der Natur, daſs etwa dieſelbe wirklich das Werk eines ſolchen Verſtandes ſei (U. XXVII, ſ. M. II. 415.), d. h. es iſt nur ein regulatives, kein conſtitutives Princip des Erkenntniſsvermögens (U. LVII.). Das Princip der Urtheilskraft in Anſehung der Form der Dinge der Natur unter empiriſchen Geſetzen überhaupt iſt alſo die Zweckmäſsigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit, d. i. die Natur wird durch dieſen Begriff der Urtheilskraft ſo vorgeſtellt, als ob ein Verſtand (wenn gleich nicht der unſrige) den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empiriſchen Geſetze enthalte, ſ. Zweck und Zweckmäſsigkeit; ohne in Abrede zu ziehen, daſs nicht ein anderer (höherer) Verſtand, als der menſchliche, auch im Mechanismus der Natur (d. i. einer Cauſalverbindung, zu der nicht ausſchlieſsungsweiſe ein Verſtand angenommen wird) den Grund der Möglichkeit ſolcher Producte der Natur antreffen könne (U. 345. ſ. M. II. 876.).

So entſpringt aus der reflectirenden Urtheilskraft ein ihr ganz eigenthümlicher Begriff *a priori*, nehmlich der der Zweckmäſsigkeit der Natur, der aber von dem der praktiſchen Zweckmäſsigkeit der Kunſt und Sitten ganz unterſchieden iſt (U. XXVIII.). Die Maximen der Urtheilskraft, die der Nachforſchung der Natur *a priori* zum Grunde gelegt werden, beweiſen hinreichend, daſs der Begriff einer Zweckmäſsigkeit der Natur zu den transſcendentalen Principien gehöre. Es iſt aber ein transſcendentales Princip der Urtheile und nicht der Dinge, der Grund ſo zu urtheilen muſs folglich in den Erkenntniſsquellen *a priori* aufgeſucht werden. Die beſtimmende transſcendentale Urtheilskraft hat nehmlich nichts weiter zu thun, als unter die ihr gegebenen transſcendentalen Verſtandesgeſetze, die auch die allgemeinen (reinen *a priori* gegebenen) Naturgeſetze ſind, zu ſubſumiren. Allein die reflectirende transſcendentale Urtheilskraft muſs es für ihren eigenen Gebrauch als Princip *a priori* annehmen, daſs das für die menſchliche Einſicht Zufällige in den beſondern noch zu entdeckenden (empiriſchen) Naturgeſetzen dennoch eine, für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare, geſetzliche Einheit in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an ſich möglichen Erfahrung, die folglich nur in einem Verſtande (der, weil es für uns zufällig iſt, nicht der unſrige iſt) liegen kann, enthalte. Dies iſt alſo ein ſubjectives Princip, oder eine Maxime der Urtheilskraft, nach welcher ſie in der Beurtheilung des Zufälligen in der Natur verfahren muſs (U. XXX, ff.). ſ. Geſchmacksurtheil, 9. ff. Dieſe Zuſammenſtimmung der Natur zu unſerm Erkenntniſsvermögen wird von der Urtheilskraft, zum Behuf ihrer Reflexion über dieſelbe, nach ihren

empirischen Gesetzen, *a priori* vorausgesetzt; indem sie der Verstand zugleich objectiv als zufällig anerkennt, und blofs die Urtheilskraft sie der Natur als transscendentale Zweckmäfsigkeit (in Beziehung auf das Erkenntnifsvermögen, des Subjects) beilegt. Die Urtheilskraft hat also auch ein Princip *a priori* für die Möglichkeit der Natur, aber nur in subjectiver Rücksicht, in sich, s. Heautonomie der Urtheilskraft. Dies ist nehmlich nicht ein Princip der bestimmenden, sondern blofs der reflectirenden Urtheilskraft; der Verstand kann der Natur über das Zufällige oder Empirische in derselben kein Gesetz vorschreiben, daher mufs unsre Urtheilskraft, nach der besondern Beschaffenheit derselben, so verfahren, als habe dies Zufällige auch den Zweck, unter Einheit der Principien zu stehen (folglich es als das Werk eines andern möglichen Verstandes, als des menschlichen, zu betrachten, der es für unsern Verstand zweckmäfsig eingerichtet habe). Daher mufs auch jede Erfahrung einer solchen Zweckmäfsigkeit, d. i. jede Entdeckung der Vereinbarung zweier oder mehrerer empirischen Gesetze unter einem sie beide befassenden Princip für Jedermann mit dem Gefühl einer sehr merklichen Lust verbunden seyn (U. XXXVI. ff.). Dagegen würde uns eine Vorstellung der Natur durchaus misfallen, welche alle Vereinigung ihrer besondern Gesetze unter allgemeine empirische für unsern Verstand unmöglich machte. Diese Voraussetzung der Urtheilskraft ist gleichwohl darüber ganz unbestimmt, wie weit jene idealische Zweckmäfsigkeit der Natur für unser Erkenntnifsvermögen ausgedehnt werden soll; denn es ist ein Geheifs unsrer Urtheilskraft, nach dem Princip der Angemessenheit der Natur zu unserm Erkenntnifsvermögen zu verfahren, so weit es reicht, ohne (weil es keine bestimmende Urtheilskraft ist, die uns

diese Regel giebt) über die Grenzen hierin etwas auszumachen (XLI, f.) S. übrigens Urtheil, ästhetisches, und Zweckmäßsigkeit.

12. Der transscendentale Grundsatz: sich eine Zweckmäßsigkeit der Natur in subjectiver Beziehung auf unser Erkenntnißsvermögen an der Form eines Dinges als ein Princip der Beurtheilung derselben vorzustellen, läßst den Fall der Anwendung desselben ganz unbestimmt. Er sagt nicht, wo und in welchen Fällen ich die Beurtheilung eines Products nach einem Princip der Zweckmäßsigkeit anzustellen habe. Er überläßst es der ästhetischen Urtheilskraft, im Geschmacke die Angemessenheit eines Dinges (seiner Form) zu unseren Erkenntnißsvermögen (sofern die Urtheilskraft nicht durch Uebereinstimmung mit Begriffen, sondern durch das Gefühl entscheidet) auszumachen. Dagegen giebt die teleologisch gebrauchte Urtheilskraft bestimmt die Bedingungen an, unter denen etwas (z. B. ein organisirter Cörper) nach der Idee eines Zwecks der Natur zu beurtheilen sei. Sie kann aber aus dem Begriffe der Natur, als eines Gegenstandes der Erfahrung, keinen Grundsatz für die Befugnißs anführen, der Natur eine Beziehung auf Zwecke *a priori* beizulegen. Der Grund davon ist, daßs zur Möglichkeit der empirischen Erkenntnißs einer objectiven Zweckmäßsigkeit an einem gewissen Gegenstande viele besondere Erfahrungen angestellt und unter der Einheit ihres Princips betrachtet werden müssen. Die ästhetische Urtheilskraft ist also ein besonderes Vermögen, Dinge nach einer Regel zu beurtheilen, aber nicht nach Begriffen. Die teleologische Urtheilskraft ist kein besonderes Vermögen, sondern nur die reflectirende Urtheilskraft überhaupt, sofern sie nach Begriffen verfährt. Obwohl diese also als teleologisch in Ansehung gewisser Gegenstände der Natur nach beson-

deren Principien (nehmlich reflectirend) urtheilt, so geschieht es doch eben so, wie überall im theoretischen Erkenntnisse, nehmlich nach Begriffen. Sie gehört also, obwohl sie nicht bestimmend ist, dennoch ihrer Anwendung nach zum theoretischen Theile der Philosophie. Sie macht aber doch darum einen besondern Theil der Critik nöthig, weil sie besondere Principien hat, und nicht, wie es in einer Doctrin seyn muss, bestimmend ist. Die ästhetische Urtheilskraft hingegen trägt zur Erkenntniss ihrer Gegenstände nichts bei, und muss also nur zur Critik des urtheilenden Subjects und der Erkenntnissvermögen desselben gezählt werden. Doch geht dieses wiederum nur deswegen an, weil diese Erkenntnissvermögen auch hierin der Principien *a priori* fähig sind. Eine solche Critik ist die Propädeutik (Vorübung) aller Philosophie, und erstreckt sich über alle Principien *a priori*, von welchem Gebrauche (dem theoretischen oder praktischen) diese übrigens auch seyn mögen (U. LI. ff. M. II, 439.).

13. Die Urtheilskraft giebt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Uebergang von der reinen theoretischen Vernunft zu der reinen praktischen macht, s. Verknüpfung. Der Verstand zeigt auf ein übersinnliches Substrat der Erscheinungen hin, lässt aber dasselbe gänzlich unbestimmt; die Urtheilskraft verschafft durch ihr Princip *a priori* (der Zweckmässigkeit der Natur) der Beurtheilung der Natur nach möglichen besondern Gesetzen derselben, dem übersinnlichen Substrat derselben (in uns sowohl als ausser uns, durch Beilegung möglicher Zwecke) Bestimmbarkeit durch das intellectuelle Vermögen; die Vernunft giebt endlich diesem übersinnlichen Substrat durch ihr praktisches

Gesetz *a priori* die Bestimmung (legt ihm einen freien Willen bei, als nothwendige Bedingung der durch die Vernunft gegebenen Moralität). Und so macht die Urtheilskraft den Uebergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs (U. LV. f. M. II, 441.). Die Urtheilskraft ist also dasjenige Erkenntniss-Vermögen, welches für das Gefühl der Lust und Unlust, eins der drei Gemüthsvermögen, ein constitutives Princip *a priori* enthält, nehmlich das der Zweckmässigkeit, nach welchem wir die Natur als ein Kunstwerk betrachten, s. Seelenvermögen.

14. Aesthetische Urtheilskraft, Geschmack, s. 7. 12 u. Geschmack.

15. Bestimmende oder subsumirende Urtheilskraft, Urtheilskraft schlechtweg (*facultas determinandi*), s. 1. ff. 10. ff.; Schluss, 7. Die bestimmende Urtheilskraft ist das Vermögen, einen zum Grunde liegenden Begriff durch eine gegebene Vorstellung zu bestimmen, s. Bestimmung (B. II, 554.). Sie hat für sich keine Principien, welche Begriffe von Objecten gründen, so wie etwa der Verstand das Princip der Causalität hat und dadurch jede Veränderung eines Gegenstandes nothwendig zur Wirkung irgend einer Ursache macht. Sie ist keine Autonomie, d. i. ein Vermögen, das für Gegenstände, es sei nun der Erkenntniss oder des Wollens, gleich dem Verstande oder der praktischen Vernunft Gesetze gäbe. Sie subsumirt nur unter gegebene Gesetze, oder Begriffe, als Principien. Eben darum ist sie auch keiner Gefahr eigener Antinomie und keinem Widerstreit von Principien ausgesetzt. So ist die transscendentale Urtheilskraft für sich nicht nomothetisch (gesetzgebend), obwohl sie die Bedingungen unter Kategorien zu sub-

ſumiren (die Schemate) enthält. Sie nennt nur dieſe Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung, unter welchen einem gegebenen Begriffe, der ein Geſetz des Verſtandes iſt, Realität (Anwendung) gegeben werden kann. Hierüber kann die transſcendentale Urtheilskraft niemals mit ſich ſelbſt in Uneinigkeit gerathen, wenigſtens nicht dieſen Principien nach (U. 311. M. II. 832.).

16. Empiriſche Urtheilskraft (*iudicium empiricum, jugement empirique*), die beſtimmende Urtheilskraft, inſofern ſie einzelne Erfahrungsgegenſtände unter die Verſtandesgrundſätze der Erfahrung ſubſumirt und dadurch Erfahrungsurtheile hervorbringt. So iſt z. B. das Urtheil: Eiſen iſt ein Metall, oder, Uranos iſt ein Planet, ein Urtheil der empiriſchen Urtheilskraft, denn die Urtheilskraft iſt hier beſtimmend, indem ſie unter einen Begriff (Regel): Planet oder Metall ſubſumirt, welcher ihr gegeben iſt; auch ſind Uranos und Eiſen Erfahrungsgegenſtände. Dieſe werden nun hier unter die Verſtandesgrundſätze der Erfahrung ſubſumirt; denn die angeführten Urtheile ſind z. B. bejahend, dieſe Bejahung ſubſumirt aber das Subject: Eiſen und Uranos zugleich unter den Begriff der Realität, denn ſie ſagen aus, daſs Eiſen und Uranos, ihren Realitäten nach (oder dem in der Empfindung gegebenen Realen nach) Metall und Planet ſind; d. i. daſs diejenigen Empfindungen, deren Inbegriff man, als Materie zu einem Gegenſtande in der Anſchauung verknüpft, Eiſen und Uranos nenne, zu der Sphäre der Begriffe: Metall und Planet gehören, weil nehmlich das Reale in der Empfindung jener Gegenſtände mit dem Realen in der Empfindung der Metalle und Planeten ſich in der Wahrnehmung indentiſch beweiſe. Dieſe Urtheile ſind alſo nichts anders, als eine auf

Wahrnehmung gegründete Subſumtion unter den Verſtandesgrundſatz oder die Anticipation der Empfindung: daſs Cörper nach gewiſſen Graden ihrer Intenſität in der Empfindung, z. B. ihres groſsen ſpecifiſchen Gewichts wegen als Metalle, oder des groſsen Raums, den ſie erfüllen, und der Art ihrer Ortsveränderung wegen als Planeten erkannt werden können. Dies alles iſt durch Wahrnehmung vermittelſt der Empfindung gegeben, bis auf die Nothwendigkeit der Intenſität jeder Empfindung, und daſs dieſe einen Grad haben müſſe, und man nach der Gröſse des Grades, der extenſiven Gröſse des Raumes, den das Reale in der Empfindung erfüllt, und der Ortsveränderungen ſolcher Cörper nach Geſetzen, die Cörper beſtimmen, in Arten eintheilen und benennen könne. Dies ſind Anticipationen der Wahrnehmungen, welche jene beiden empiriſchen Urtheile objectiv gültig machen, und das Vermögen, ſolche empiriſche Urtheile auf dieſe Art unter die nothwendigen Bedingungen der Erfahrungen zu ſubſumiren, und dadurch objectiv gültig, oder zu eigentlichen Erfahrungsurtheilen zu machen, heiſst die empiriſche Urtheilskraft.

17. Natürliche Urtheilskraft, geſunder Verſtand (*iudicium naturale, ratio ſana*), iſt die Anlage zu urtheilen, die der Menſch von Natur hat, ſ. 1. u. 6. u. Verſtand, geſunder.

18. Praktiſche Urtheilskraft (*iudicium practicum*), diejenige Urtheilskraft, wodurch dasjenige, was in einer praktiſchen Regel allgemein (*in abſtracto*) geſagt wird, auf eine Handlung *in concreto* angewandt wird (P. 119.). Die Urtheilskraft der reinen praktiſchen Vernunft iſt eben den Schwierigkeiten unterworfen, als die der reinen theoretiſchen. Die erſten ſcheinen

aber noch gröſser zu ſeyn als die letztern und beruhen darauf, daſs ein Geſetz der Freiheit (als etwas Ueberſinnliches) auf Handlungen als Begebenheiten in der Sinnenwelt ſoll angewandt werden. Die Auflöſung dieſer Schwierigkeit für die praktiſche Urtheilskraft der reinen Vernunft findet man im Art. Typik (P. 120. f.). S. auch Geſchmack. 14. S. 912. Uebrigens iſt praktiſche Urtheilskraft der reinen Vernunft nicht einerlei mit reiner praktiſcher Urtheilskraft, ſ. 19.

19. Reflectirende Urtheilskraft, Beurtheilungskraft (*facultas diiudicandi*) (B. II. 554.), ſ. 10. f., Schluſs, 7. Die reflectirende Urtheilskraft iſt das Vermögen, über eine gegebene Vorſtellung, zum Behuf eines dadurch möglichen Begriffs, nach einem gewiſſen Princip zu reflectiren (B. II. 553. f.). Reflectiren oder überlegen aber iſt: gegebene Vorſtellungen entweder mit andern, oder mit ſeinem Erkenntniſsvermögen in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff vergleichen und zuſammenhalten. Die reflectirende Urtheilskraft ſoll unter ein Geſetz ſubſumiren, welches noch nicht gegeben iſt. Es iſt alſo dieſes Geſetz in der That nur ein Princip für Gegenſtände, für die es uns objectiv gänzlich an einem Geſetze mangelt, oder an einem Begriffe vom Object, der zum Princip für vorkommende Fälle hinreichend wäre. Da nun kein Gebrauch der Erkenntniſsvermögen ohne Principien verſtattet werden darf, ſo bedarf das Reflectiren (welches ſelbſt bei Thieren, obzwar nur inſtinctmäſsig, nehmlich nicht in Beziehung auf einen dadurch zu erlangenden Begriff, ſondern eine etwa dadurch zu beſtimmende Neigung vorgeht,) für uns eben ſowohl eines Princips, als das Beſtimmen. Der zum Grunde gelegte Begriff vom Gegenſtande ſchreibt dann der Urtheilskraft die

Regel vor und vertritt alſo die Stelle des Princips (B. II. 554.). Im Grunde aber wird auf dieſe Weiſe die reflectirende Urtheilskraft in ſolchen Fällen ihr ſelbſt zum Princip. Denn das Princip über gegebene Gegenſtände der Natur iſt: daſs ſich zu allen Naturdingen empiriſch beſtimmte Begriffe finden laſſen; welches eben ſo viel ſagen will, als: daſs man allemal an den Producten der Natur eine Form vorausſetzen kann, die nach allgemeinen für uns erkennbaren Geſetzen möglich iſt. Denn dürften wir dieſes nicht vorausſetzen, und legten wir unſerer Behandlung der empiriſchen Vorſtellungen dieſes Princip nicht zum Grunde: ſo würde alles Reflectiren bloſs aufs Gerathewohl und blind, mithin ohne gegründete Erwartung ihrer Zuſammenſtimmung mit der Natur, angeſtellt werden (B. II. 554. f.). Dieſes Princip hat alſo beim erſten Anblick gar nicht das Anſehen eines ſynthetiſchen und transſcendentalan Satzes, ſondern ſcheint vielmehr tautologiſch und zur bloſsen Logik zu gehören. Denn dieſe lehrt, wie man eine gegebene Vorſtellung mit andern vergleichen, und dadurch, daſs man dasjenige, was ſie mit verſchiedenen gemein hat, als ein Merkmahl zum allgemeinen Gebrauch herauszieht, ſich einen Begriff machen könne. Allein, ob die Natur zu jedem Objecte noch viele andere als Gegenſtände der Vergleichung, die mit ihm in der Form vieles gemein haben, aufzuzeigen habe, darüber lehrt ſie nichts; vielmehr iſt dieſe Bedingung der Möglichkeit der Anwendung der Logik auf die Natur ein Princip der Vorſtellung der Natur, als eines Syſtems für unſere Urtheilskraft, in welchem das Mannigfaltige in Gattungen und Arten eingetheilt, es möglich macht, alle vorkommende Naturformen durch Vergleichung auf Begriffe (von mehrerer oder minderer Allgemeinheit) zu bringen. Nun lehrt zwar ſchon der rei-

ne Verstand (aber auch durch synthetische Grundsätze) alle Dinge der Natur als in einem transscendentalen System nach Begriffen *a priori* (den Kategorien) enthalten zu denken; allein die reflectirende Urtheilskraft, die auch zu empirischen Vorstellungen, als solchen, Begriffe sucht, muss noch überdem zu diesem Behuf annehmen, dass die Natur in ihrer grenzenlosen Mannigfaltigkeit eine solche Eintheilung derselben in Gattungen und Arten getroffen habe, die es unserer Urtheilskraft möglich macht, in der Vergleichung der Naturformen Einhelligkeit anzutreffen, und zu empirischen Begriffen, und dem Zusammenhange derselben unter einander, durch Aufsteigen zu allgemeinen gleichfalls zu gelangen, d. i. die Urtheilskraft setzt

ein System der Natur auch nach empirischen Gesetzen

voraus, und dieses *a priori*, folglich durch ein transscendentales Princip (B. II. 554.*) f.)

Da dies Princip nun nicht objectiv ist, so kann es auch keinen für die Absicht hinreichenden Erkenntnissgrund des Gegenstandes unterlegen, und also nicht zur Erkenntniss dienen. Es soll als ein bloss subjectives Princip dienen, zum zweckmässigen Gebrauch der Erkenntnissvermögen, nehmlich über eine Art Gegenstände zu reflectiren. Also hat in Beziehung auf solche Fälle die reflectirende Urtheilskraft ihre Maximen, und zwar nothwendige. Diese Maximen sollen zum Behuf der Erkenntniss der Naturgesetze in der Erfahrung dienen, um vermittelst derselben zu Begriffen zu gelangen, sollten diese auch Vernunftbegriffe seyn. Es kömmt nun darauf an, dass sie solcher Begriffe durchaus bedarf, um die Natur nach ihren empirischen Ge-

ſetzen bloſs kennen zu lernen, nicht aber Geſetze für ſie als nothwendig zu beſtimmen. Zwiſchen dieſen nothwendigen Maximen der reflectirenden Urtheilskraft kann nun ein Widerſtreit, mithin eine Antinomie, ſtatt finden. Darauf gründet ſich ſodann eine Dialektik, die eine natürliche Dialektik genannt werden kann. Unter einer ſolchen iſt nehmlich diejenige zu verſtehen, welche dadurch entſteht, daſs jede von zwei einander widerſtreitenden Maximen in der Natur der Erkenntniſsvermögen ihren Grund hat, und dadurch ein unvermeidlicher nur durch Critik zu entblöſsender und aufzulöſender Schein entſpringt (U. 312. f. M. II., 833.). Der Verſtand ſchreibt der materiellen Natur ſelbſt Geſetze *a priori* vor, zur Anwendung derſelben braucht die Urtheilskraft kein beſonderes Princip der Reflexion; denn da iſt ſie beſtimmend. Aber der Verſtand erweitert auch jene Geſetze ins Unabſehliche durch die in der Erfahrung vorkommenden empiriſchen Beſtimmungen. Und da muſs die Urtheilskraft ſich ſelbſt zum Princip der Einheit der Natur nach empiriſchen Geſetzen dienen. Hier kann nun eine Dialektic entſtehen, weil die Urtheilskraft von zwei Maximen ausgehen kann, die ſich widerſprechen. Von dieſen Maximen kann die eine ihr der bloſse Verſtand *a priori* an die Hand geben, die andere aber durch beſondere Erfahrungen veranlaſst werden. Dieſe beiden Maximen ſelbſt findet man im Art. Antinomie, 6. b. (U 313. f. M. II., 834.). Wenn man dieſe regulativen Grundſätze für die Nachforſchung nun in conſtitutive, der Möglichkeit der Gegenſtände ſelbſt, verwandelte, ſo würden ſie ſo lauten (U. 314. M. II, 837.):

Satz:

Alle Erzeugung materieller Dinge

ist nach bloss mechanischen Gesetzen möglich (U. 314. M. II, 838.).

Gegensatz:

Einige Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen nicht möglich (U. 315. M. II. 839.).

Als solche objective Principien für die bestimmende Urtheilskraft würden sie einander widersprechen. Das wäre aber alsdann eine Antinomie in der Gesetzgebung der Vernunft und nicht der Urtheilskraft. Die Vernunft kann aber weder den einen, noch den andern dieser Grundsätze beweisen, weil wir von der Möglichkeit der Dinge nach bloss empirischen Gesetzen der Natur kein bestimmendes Princip *a priori* haben können (U. 315. M. II, 840.). Dass aber jene Sätze als blosse Maximen gar keinen Widerspruch enthalten und damit diese anscheinende Antinomie aufgelöset werde, findet man in den Art. Antinomie, 6, b. u. Teleologie. Die Urtheilskraft stösst nun mit ihrem Princip auf die Vernunftidee von einem obersten Verstand, und braucht diese Idee nun als ihr leitendes (regulatives) Princip, um es auf mögliche Gegenstände der Erfahrung anzuwenden. Dies thut sie folglich nur da, wo das Urtheil nicht bestimmend, sondern bloss reflectirend ist. Dann ist der Gegenstand zwar in der Erfahrung gegeben, aber es kann doch über ihn der Idee gemäss gar nicht einmal bestimmt (geschweige völlig angemessen) geurtheilt, sondern nur über ihn reflectirt werden (U. 345. M. II, 875.). Wir haben hier also eine Eigenthümlichkeit unseres (menschlichen) Verstandes in Ansehung der Urtheilskraft in der Reflexion derselben über Dinge der Natur.

Es kommt hier auf das Verhalten unsers Verstandes zur Urtheilskraft an, daſs wir nehmlich in diesem Verhältniſs eine gewisse Zufälligkeit der Beschaffenheit unsers Verstandes aufsuchen. Dann können wir diese Zufälligkeit als eine Eigenthümlichkeit unsers Verstandes anmerken, die ihn von andern möglichen unterscheidet (U. 346. M. II, 877.). Diese Zufälligkeit findet sich ganz natürlich in dem Besondern, welches die Urtheilskraft unter das Allgemeine der Verstandesbegriffe bringen soll; denn durch das Allgemeine unseres (menschlichen) Verstandes ist das Besondere nicht bestimmt, s. Verstand. Unser Verstand hat also das Eigene für die Urtheilskraft, daſs das Besondere nicht vom Allgemeinen abgeleitet werden kann. Gleichwohl soll aber dieses Besondere in der Mannigfaltigkeit der Natur zum Allgemeinen, durch Begriffe und Gesetze, zusammenstimmen, um darunter subsumirt werden zu können, welche Zusammenstimmung unter solchen Umständen sehr zufällig und für die Urtheilskraft ohne bestimmtes Princip seyn muſs (U. 348. M. II, 879.). Um nun gleichwohl die Möglichkeit einer solchen Zusammenstimmung der Dinge der Natur zur Urtheilskraft (welche wir als zufällig, mithin nur durch einen darauf gerichteten Zweck als möglich vorstellen) wenigstens denken zu können, müssen wir uns zugleich einen andern Verstand denken. Denn nur in Beziehung auf einen solchen Verstand können wir uns jene Zusammenstimmung der Naturgesetze mit unserer Urtheilskraft als nothwendig vorstellen (U. 348. M. II. 880.). Unser Verstand muſs nehmlich vom Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Besondern (der empirischen Anschauung) gehen, und die Bestimmung des Mannigfaltigen des letztern von der Subsumtion der empirischen Anschauung (wenn der Gegenstand ein Naturproduct ist) unter den Begriff durch die Urtheilskraft

erwarten. Nun könnte auch ein Verſtand vom Synthetiſch-Allgemeinen (von der Anſchauung eines Ganzen) zum Beſondern (den Theilen) gehen, der alſo und deſſen Vorſtellung des Ganzen die Zufälligkeit der Verbindung der Theile nicht in ſich enthielte. In jenem iſt die Vorſtellung des Ganzen, im letztern das Ganze ſelbſt der Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile; der erſte iſt ein discurſiver, der letzte wäre ein intuitiver Verſtand, ſ. Verſtand, u. Naturbegriff, 4. f.

20. Reine Urtheilskraft (*iudicium purum*). Die Urtheilskraft, inſofern aus derſelben Principien *a priori* entſpringen, oder ſie *a priori* geſetzgebend iſt. Sie wird auch die transſcendentale Urtheilskraft (*iudicium transſcendentale*), inſofern ſie *a priori* die Bedingungen angiebt, welchen gemäſs ſie allein das Beſondere unter das Allgemeine ſubſumiren kann, ſ. 9 u. 11. So giebt es keine reine praktiſche Urtheilskraft, indem der Verſtand der praktiſchen Urtheilskraft das Geſetz unterlegt, nach welchem ſie die Handlungen unter das Moralgeſetz ſubſumirt (P. 122.). Dagegen giebt es eine reine theoretiſche Urtheilskraft, die zwar transſcendental, aber doch beſtimmend iſt, indem ſie zwar *a priori* vermittelſt der Einbildungskraft das Schema und ſodann den Grundſatz als Bedingung der Subſumtion angiebt (U. XXVI), aber doch der Verſtand die Regel hergiebt, unter die, vermittelſt jenes Schema und Grundſatzes, ſubſumirt werden ſoll.

21. Subſumirende Urtheilskraft, ſ. beſtimmende.

22. Transſcendentale Urtheilskraft, ſ. reine.

23. Technische Urtheilskraft, (*iudicium technicum*), die reflectirende Urtheilskraft, indem sie mit gegebenen Erscheinungen, um sie unter empirische Begriffe von bestimmten Naturgesetzen zu bringen, künstlich verfährt (B. II. 567.), und die Natur als ein Kunstwerk eines höhern Verstandes betrachtet. s. Technisch.

24. Teleologische Urtheilskraft (*iudicium teleologicum*), s. 7. u. 12.

25. Theoretische Urtheilskraft (*iudicium theoreticum*), s. 4.

V.

Vacuum,

leerer Raum, ſ. Raum, 25. f.; Realität, 6. f. Homogeneität, 4., Affinität u. Specificationsgeſetz, 6. ff.

Varietät,

erbliche, Menſchenſchlag, ſ. Menſchenſchlag, Race und Specificationsgeſetz.

Veränderung,

variatio, variation. Die durch das Zugleichſeyn des Stehenden in der Zeit mit dem Wechſelnden hervorgebrachte Vorſtellung (C. XLI. *)). Man nehme z. B. die Veränderung eines Menſchen in dem Laufe von zehn Jahren. In allen dieſen Jahren war ununterbrochen etwas Stehendes, woran der Fluſs des Wechſelnden gleichſam vorüber floſs, und das nicht mit floſs, nehmlich der Menſch; er beharrte oder dauerte dieſe zehn Jahr hindurch. Aber in dieſen zehn Jahren war an dieſem Menſchen zugleich ein ununterbrochener Wechſel von Accidenzen. Von ſeinem Cörper dunſtete ein groſser Theil, vielleicht die Hälfte weg, und neue Cörpertheile kamen an die Stelle der

weggedunsteten; es war ferner ein Wechsel in seinen Vorstellungen, in seinen innern und äussern Verhältnissen. Das Zugleichseyn dieses Stehenden dieses alle zehn Jahre hindurch dauernden Menschen mit dem Wechselnden in seinen Accidenzen jeder Art bringt den Begriff der Veränderung hervor, der nichts anders ist, als die Vorstellung von dem beständigen Wechsel der Accidenzen an einem während dieses Wechsels immer Dauernden oder Beharrlichen, von dem man wegen dieses Wechsels sagt, es werde verändert. Der Begriff der Veränderung und, mit ihm, der Begriff der Bewegung, d. i. Veränderung des Orts, ist nur durch und in der Zeitvorstellung möglich, s. Bewegung, 6. Alle Veränderung, die nichts anders ist, als Uebergang eines Dinges (des Stehenden) aus einem Zustand in den andern (indem der Zustand des Dinges der Inbegriff aller seiner Accidenzen ist) ist continuirlich oder besteht immer wieder aus Veränderungen, s. Continuität, 10. ff.

2. Die Veränderung ist demnach der Wechsel der Zustände einer Substanz (C. 477.). Denn das Stehende in der Zeit, das Dauernde in derselben nennen wir eben die Substanz; diese geht nun in jedem Augenblick aus einem Zustande heraus und tritt damit in einen andern Zustand hinein; dieser ununterbrochene, stets fortdauernde Wechsel ihrer Zustände heisst ihre Veränderung. Was verändert wird, von dem ist das Gegentheil seines Zustandes zu einer andern Zeit wirklich, s. Gott, 14., und, alle Veränderung muss eine Ursache haben, s. *A priori*, 20., Analogie der Erfahrung, Accidenz, Analogie der Ursache und Wirkung u. Entstehen.

3. Veränderung ist ein Begriff, der, der

Materie oder dem Inhalt nach, nur aus der Erfahrung gezogen werden kann (C. 3.). Wie überhaupt etwas verändert werden könne; wie es möglich sei, dafs auf einen Zustand in einem Zeitpuncte ein entgegengesetzter im andern folgen könne, davon haben wir *a priori* nicht den mindesten Begriff, s. Entstehen 7. Denn die Kenntnifs wirklicher z. B. der bewegenden Kräfte, welche zur Veränderung erfordert wird, kann nur empirisch gegeben werden. Die Causalität einer Veränderung überhaupt setzt also empirische Principien voraus; denn dafs eine Ursache möglich sei, welche den Zustand der Dinge verändere, davon giebt uns der Verstand *a priori* gar keine Eröffnung, s. *A priori*, 20. c. f. Die Begriffe, die in dem der Veränderung vorkommen, sind: Substanz (das Stehende) Accidenz (das Wechselnde) und die Zeitbegriffe des Stehens und Wechselns. Nun kann die Möglichkeit des Wechselns der Accidenzen nicht nur gar nicht eingesehen werden, welche Erkenntnifs uns indessen auch bei vielen Erkenntnissen *a priori* fehlt; sondern die Veränderlichkeit betrifft auch den Wechsel der Accidenzen an den Substanzen, gewisse successive Erscheinungen (z. B. Bewegungen) und diese kann die Erfahrung allein lehren, und damit das Vorhandenseyn gewisser Kräfte anzeigen (C. 252.). Diese Ursachen aber sind in dem Unveränderlichen (eigentlich dem nie Wechselnden, der Substanz) allein anzutreffen (C. 213.). Veränderung beweiset immer empirische Zufälligkeit, d. i. dafs der neue Zustand für sich selbst, ohne eine Ursache gar nicht hätte statt finden können. Diese Ursache gehört zur vorigen Zeit, und folglich zur Reihe der Erscheinungen (C. 488.). Kurz, der Begriff der Veränderung setzt Wahrnehmung von irgend einem Daseyn und der Succession seiner Bestimmungen (Existenz der Bestimmungen eines Dinges nach einander) vor-

aus, und erfordert mithin Erfahrung (C. 58. E. 97 *). f.).

4. Veränderung ist Verbindung contradictorisch entgegengesetzter Prädicate in einem und eben demselben Gegenstande (C. 48.). Wenn man z. B. Veränderung des Orts (Bewegung) von einem Gegenstande aussagt, so sagt man von ihm das Seyn am Orte *A*, und das Nichtseyn an diesem Orte zusammen aus. Allein dieses Seyn und Nichtseyn desselben Dinges an demselben Orte zusammengedacht ist nach blossen Begriffen ein offenbarer Widerspruch. Es ist bloss dadurch möglich, dass man sich dasselbe als nacheinander oder aufeinander folgend vorstelle. Also wird die Vorstellung der Veränderung erst durch die Vorstellung des Aufeinanderfolgens (Succession) möglich, nicht aber umgekehrt die letztere durch die erstere. Aufeinanderfolgen aber könnte gar nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn nicht die Vorstellung der Zeit schon *a priori* zum Grunde läge. Also wäre ohne die Vorstellung *a priori* der Zeit die Wahrnehmung einer Veränderung, und überhaupt alle Vorstellung von Veränderung, für uns schlechterdings unmöglich. Nun ist Bewegung Veränderung des Orts. Also wäre auch selbst die Vorstellung der Bewegung, mithin die ganze Mechanik, ohne Vorstellung der Zeit als Anschauung *a priori* unmöglich (Schulz Prüf. Th. II. §. 88. S. 271. f.). Aber umgekehrt würde auch ohne Veränderungen die Vorstellung der Zeitreihe uns nicht gegeben seyn; denn die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor dieser objectiv vorher, allein subjectiv und in der Wirklichkeit des Bewusstseyns ist diese Vorstellung doch nur durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben (C. 480.), s. *A posteriori*, 2.

5. Die Veränderung ist insbesondere entweder die Veränderung gewisser Relationen überhaupt, oder Veränderung des Zustandes eines Dinges an und für sich. Wenn ein Cörper sich gleichförmig bewegt, so verändert er bloss seine Relation, d. i. sein Verhältniss zu andern Cörpern; so ist ein Planet für unser Auge bald bei diesem, bald bei jenem Stern: aber seinen Zustand an und für sich selbst verändert er dadurch nicht. Wenn aber die Bewegung eines Cörpers zu oder abnimmt, so verändert er seinen Zustand an und für sich, z. B. wie ein Stein, der in die Höhe geworfen, immer langsamer fliegt, und endlich, wenn er herabfällt, immer schneller fällt (C. 252 *)).

6. Logisch heisst veränderlich dasjenige, was durch seinen Begriff nicht durchgängig bestimmt ist (E. 96.). Dann ist das Wort veränderlich nicht realiter von der Bestimmung eines Gegenstandes, sondern davon zu verstehen, dass der Begriff eines Gegenstandes auf mancherley entgegengesetzte Art bestimmt werden kann. Man kann nehmlich auch die Bestimmungen eines Begriffs auf mancherley Weise verändern. So ist ein endliches Ding logisch veränderlich, d. i. ich kann dem Begriff desselben bald diese, bald jene Bestimmung beilegen. Das unendliche Wesen hingegen ist logisch unveränderlich. Eben so sind die Wesen der Dinge unveränderlich, d. i. man kann in dem nichts ändern, was wesentlich zu ihrem Begriffe gehört, ohne diesen Begriff zugleich mit aufzuheben. Dieser Satz steht zwar in Baumgartens Metaphysik (§. 100.), es ist aber, wie die meisten Grundsätze in dieser Metaphysik, ein solcher, der bloss in die Logik gehört, und sich nur durch die Zweideutigkeit des Ausdrucks veränderlich (da man die logische Bedeu-

tung mit der realen verwechſelt) in die Metaphyſik einſchleicht (E. 96. u. 97. *)).

7. Die reale Veränderung iſt eigentlich die dem Begriffe der Cauſalität correſpondirende Anſchauung (C. 291.). Um nehmlich die Möglichkeit einer realen Wirkung darzuſtellen, bedürfen wir der Anſchauung, ſ. Kategorie, 60. und zwar ſogar der äuſsern Anſchauung (M. I, 337). Zur Darſtellung einer Wirkung als ſolcher nun bedürfen wir der Bewegung (Veränderung im Raum). Durch Bewegung allein können wir uns Veränderungen, deren Möglichkeit kein reiner Verſtand begreift, und damit Wirkungen anſchaulich machen. Wie es möglich ſei, daſs aus einem gegebenen Zuſtande ein ihm entgegengeſetzter deſſelben Dinges folge, kann keine Vernunft ſich ohne Beiſpiel begreiflich machen. Aber wir können uns die Veränderung auch nicht einmal ohne Anſchauung verſtändlich machen; und dieſe Anſchauung iſt die der Bewegung eines Punctes im Raum, deſſen Daſeyn in verſchiedenen Oertern (als eine Folge oder Succeſſion entgegengeſetzter Beſtimmungen) zuerſt uns allein Veränderung anſchaulich macht. Denn um uns nachher ſelbſt innere Veränderungen denkbar zu machen, müſſen wir die Zeit, als die Form des innern Sinnes, figürlich durch eine Linie uns faſslich machen. Alsdann erſt wird es uns möglich, die innere Veränderung uns dadurch anſchaulich zu machen, daſs wir dieſe Linie (welche die Zeit vorſtellt) in Gedanken ziehen (welches die Bewegung in der Zeit vorſtellt), und ſo uns die ſucceſſive Exiſtenz unſrer ſelbſt in verſchiedenem Zuſtande durch äuſsere Anſchauung uns darſtellen. Der eigentliche Grund hiervon iſt, daſs alle Veränderung etwas Beharrliches (Stehendes) in der Anſchauung voraus-

ſetzt. Denn dies gehört ausdrücklich zur Wahrnehmung des Veränderlichen (1.); im innern Sinn wird aber keine beharrliche Anſchauung angetroffen (C. 201. f.). Entſtehen und Vergehen ſind nicht Veränderungen desjenigen, was entſteht oder vergeht. Veränderung iſt eine Art zu exiſtiren, welche auf eine andere Art zu exiſtiren *eben deſſelben Gegenſtandes* (des Beharrlichen) erfolgt (C. 430.). Daher iſt alles, was ſich verändert, bleibend (ſtehend, beharrlich), und nur ſein Zuſtand wechſelt. Dieſer Wechſel trifft alſo nur die Beſtimmungen, und beſteht darin, daſs dieſe aufhören (vergehen), oder auch anheben (entſtehen). Nur das Beharrliche (die Subſtanz) alſo wird verändert, das Wandelbare (die Accidenzen) erleidet keine Veränderung, ſondern einen Wechſel (C. 230. f.), ſ. Accidenz, 5. f. Veränderung kann daher nur an Subſtanzen wahrgenommen werden, und das Entſtehen oder Vergehen ſchlechthin, ohne daſs es bloſs eine Beſtimmung des Beharrlichen ſei, kann gar keine mögliche Wahrnehmung ſeyn, ſ. Folge, 7. u. Entſtehen.

8. Der Begriff von Veränderung gilt daher auch nur von ſinnlichen, nicht von überſinnlichen Dingen. Gott z. B. kann nicht realiter veränderlich ſeyn, d. i. ſeine Beſtimmungen folgen in ihm nicht in der Zeit, darum, weil ſein Daſeyn, als bloſsen Noumens, ohne Widerſpruch nicht in der Zeit gedacht werden kann. Dies iſt ein bloſs analytiſcher Satz, wenn man nehmlich die ſynthetiſchen Principien von Raum und Zeit, als formale Anſchauungen der Dinge, als Phänomene oder Erſcheinungen, vorausſetzt. Denn da iſt er mit dem Satze: der Begriff von Gott iſt kein Begriff eines Phänomens, identiſch. Dadurch wird alſo das Er-

kenntniſs Gottes nicht erweitert; denn nur ſynthetiſche Sätze erweitern unſer Erkenntniſs, vielmehr ſchlieſst dieſer Satz den Begriff von Gott dadurch, daſs er ihm die Anſchauung abſpricht, von aller Erweiterung aus (E. 98. f.).

Verbindlichkeit,

obligatio, obligation ſ. Pflicht, 3. **). Die Verbindlichkeit iſt die Abhängigkeit des Willens vom moraliſchen Geſetze (P. 157.). Sie iſt eine Nöthigung, obzwar durch bloſse Vernunft und deren objectives Geſetz, zu einer Handlung. Die Handlung, zu welcher wir dadurch genöthigt werden, heiſst Pflicht, ſ. Plicht, 3. Man kann daher auch ſagen: Verbindlichkeit iſt die Nothwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategoriſchen Imperativ der Vernunft (K. XX.). Der kategoriſche Imperativ iſt nehmlich die praktiſche Regel, wodurch die an ſich zufällige Handlung moraliſch nothwendig gemacht, und das objective Geſetz als nöthigend vorgeſtellt wird, ſ. Imperativ, 7, b, 19. u. Handlung, erlaubte. Dieſer Imperativ, indem er eine Verbindlichkeit in Anſehung gewiſſer Handlungen ausſagt, iſt ein moraliſch-praktiſches Geſetz (K. XXI.). Eine pathologiſch afficirte Willkühr, d. i. eine ſolche, die von Naturtrieben zu gewiſſen Handlungen angetrieben, obgleich dadurch nicht immer beſtimmt wird, mithin auch frei iſt, führt doch einen Wunſch bei ſich, jene Naturtriebe befriedigt zu ſehen. Dieſer Wunſch entſpringt alſo aus ſubjectiven Urſachen, nehmlich aus dem Naturtriebe, der bei einem einzelnen Subject ein ganz anderer, oder ſtärker ſeyn kann, als bei einem andern. Dieſer Wunſch kann alſo auch dem reinen objectiven Bewegungsgrunde, d. i.

dem aus dem Gesetz, das für **Jedermann** gültig ist, oft entgegen seyn, und also eines **Widerstandes der praktischen** Vernunft bedürfen. Dieser **Widerstand** kann ein **innerer**, aber **intellectueller Zwang** genannt werden. Und dieser Zwang ist nun die **moralische Nöthigung**. Die Abhängigkeit aber vom moralischen Gesetze vermittelst einer solchen **Nöthigung** ist die **Verbindlichkeit**. Die Verbindlichkeit kann aber der **Form** und der **Materie** nach betrachtet werden. Die **Form** der Verbindlichkeit besteht eben in der Abhängigkeit unserer Willkühr vom unbedingten Vernunftbefehl; die **Materie** der Verbindlichkeit besteht in dem, was kraft jenes Befehls gewollt und gethan werden soll. In der **allergenugsamsten** Intelligenz oder in Gott kann man sich keine Wünsche denken, er hat also auch keine Verbindlichkeit. Seine Willkühr ist keiner Maxime fähig, die nicht zugleich objectiv **Gesetz** seyn könnte. Ein **heiliges** Wesen hat weder **Verbindlichkeit** noch **Pflicht** (P. 57.). S. **Imperativ**, 3. f.

2. **Enge Verbindlichkeit**, s. **Pflicht, enge**.

3. **Weite Verbindlichkeit**, s. **Plicht**, weite u. **unvollkommene**.

4. **Widerstreit** und **Grund der Verbindlichkeit** oder **Verpflichtungsgrund**, s. **Collision**, wo es statt **Widerstand**, **Widerstreit** heissen muss.

Verbindung,

Synthesis, *coniunctio*, *conjonction*, s. **Syn-**

thesis, Kategorie, 5. ff. u. 44. Alle Verbindung ist entweder

a. Verknüpfung, s. Verknüpfung; oder

b. Zusammensetzung, s. Zusammensetzung, (C. 201 *).

2. Analytische Verbindung, s. Verknüpfung, analytische, u. Gut, 5.

3. Dynamische Verbindung oder Verknüpfung, s. Verknüpfung.

4. Logische Verbindung, s. Verknüpfung, analytische.

5. Mathematische Verbindung oder Zusammensetzung, s. Zusammensetzung.

6. Reale oder synthetische Verbindung, s. Gut, 5. u. Verknüpfung, reale.

7. Synthetische oder reale Verbindung, s. Gut, 5. u. Verknüpfung, reale.

Verfahren

mit einem Begriffe. Der Gebrauch, den die Urtheilskraft von einem Begriff machen kann. Es kann von zweierlei Art seyn:

1. Dogmatisch. Wir verfahren mit einem Begriff dogmatisch, wenn wir ihn als unter einem andern Begriff des Objects, der ein Princip der Vernunft ausmacht, enthalten betrachten, und ihn diesem gemäss bestimmen (U. 329.). Das dogmatische Verfahren ist also dasjenige, welches

für die bestimmende Urtheilskraft gesetzmäſsig ist. Wenn man z. B. den Begriff von einem Dinge als Naturzweck dogmatisch für die bestimmende Urtheilskraft gebraucht, so betrachtet man ihn als einen Begriff, der unter dem Begriff einer solchen Ursache dieses Dinges enthalten ist, die nur als durch Vernunft wirkend denkbar ist. Eine solche Causalität durch Vernunft macht nun ein Princip der Vernunft aus, nach dem wir das, was von jenem Dinge, das wir als Naturzweck betrachten, in der Erfahrung gegeben ist, beurtheilen. Um diesen Begriff eines Naturzwecks aber, auf diese Weise, dogmatisch zu gebrauchen, müſste man der objectiven Realität (Gültigkeit) dieses Begriffs zuvor versichert seyn; dann wäre das Subsumiren der Naturdinge unter ihn ein objectiv gültiges dogmatisches (nicht dogmatistisches) Verfahren. Der Begriff eines Dinges als Naturzweck ist nun zwar ein empirisch bedingter Begriff, d. i. er ist nur unter gewissen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen möglich, s. Empirisch, 4. Darum ist aber dieser Begriff nicht von der Erfahrung abstrahirt, sondern ein solcher Begriff, der nur nach einem Vernunftprincip, nehmlich dem einer Causalität nach Begriffen, in der Beurtheilung eines Dinges als Naturzwecks möglich ist. Es kann aber gar nicht eingesehen und dogmatisch begründet werden, daſs dieses Vernunftprincip, einer Causalität durch Vernunft oder nach Begriffen, objectiv gültig sei, oder daſs ein solches Ding in der Natur, das von einer Ursache, die Vernunft habe, nach Begriffen hervorgebracht, oder ein Naturzweck möglich sei, s. Realität, 10. Also kann der Begriff eines Naturzwecks nicht dogmatisch für die bestimmende Urtheilskraft behandelt oder dogmatisch damit verfahren werden; d. i. es kann nicht allein nicht

ausgemacht werden, ob Dinge der Natur *als Naturzwecke betrachtet*, für ihre Erzeugung eine Cauſalität von ganz beſonderer Art (nehmlich eine ſolche, die nach Abſichten wirkt) erfordern, oder nicht; ſondern es kann auch nicht einmal darnach gefragt werden, weil der Begriff eines Naturzwecks ſeiner objectiven Realität nach durch die Vernunft gar nicht erweislich (d. i. nicht für die *beſtimmende* Urtheilskraft *conſtitutiv*) iſt. Die *zweite* Art des *Verfahrens* mit einem Begriff iſt

2. *Kritiſch.* Wir verfahren mit einem Begriff *kritiſch*, *wenn wir ihn nur in Beziehung auf unſer Erkenntniſsvermögen, mithin auf die ſubjectiven Bedingungen ihn zu denken, betrachten, ohne es zu unternehmen, über ſein Object etwas zu entſcheiden* (U. 329.). Das *kritiſche* Verfahren iſt alſo dasjenige, welches bloſs für die *reflectirende* Urtheilskraft geſetzmäſsig iſt. Wenn man z. B. den Begriff von einem Dinge als Naturzweck *kritiſch* für die *reflectirende* Urtheilskraft gebraucht, ſo betrachtet man ihn nur in Beziehung auf unſer *Erkenntniſsvermögen*, d. i. als einen *regulativen* Begriff, nach welchem wir, als einem Leitfaden, bei unſerm Erkennen zu verfahren haben, nach welchem wir aber den Gegenſtand nicht erkennen, ſ. *Empiriſch* 4. Der Begriff eines Dinges als *Naturzweck* iſt für die *reflectirende Urtheilskraft* in Anſehung der Gegenſtände der *Erfahrung immanent*, für die *beſtimmende Urtheilskraft* aber *transſcendent* (*überſchwenglich*). Wir *verfahren* mit einem Begriff *kritiſch*, wenn wir ihn in Beziehung auf die ſubjectiven Bedingungen ihn zu denken betrachten, d. i. wenn wir *nach der eigenthümlichen Beſchaffenheit unſrer Erkenntniſs-Vermögen* nicht anders urtheilen können, und dieſes bei un-

ſerm Urtheil anerkennen. Die Vernunft beſtimmt in dieſem Fall nur den Gebrauch unſerer Erkenntniſsvermögen, angemeſſen ihrer Eigenthümlichkeit. Dies iſt alſo eine ſubjective Bedingung oder ein Grundſatz, den unſre Vernunft bloſs der reflectirenden Urtheilskraft auflegt, ſ. Phyſikotheologie, 2, a. Es iſt eine Maxime der reflectirenden Urtheilskraft, nach welcher wir aber über den Gegenſtand, den wir unter einen ſolchen Begriff ſubſumiren, nichts entſcheiden (U. 329. ff. M. II, 860. 861.). ſ. auch Urtheilskraft, reflectirende u. dogmatiſch, 2. f.

Vergehen,

aus einem Zuſtande in das Nichtſeyn dieſes Zuſtandes übergehen (C. 351.). Was Zuſtand heiſst, ſ. Entſtehen. Folglich iſt das Vergehen bloſs Veränderung und nicht das Werden zu Nichts. S. übrigens Entſtehen, 2. ff. Das, was allein vergehen kann, iſt das Accidenz, und was nie vergehen kann, iſt die Subſtanz, deren Zuſtand allein vergehen kann, weil er der Inbegriff ihrer Accidenzen iſt. Das Vergehen iſt alſo bloſs Veränderung der Subſtanz, das iſt Uebergang eines Zuſtandes, welcher vorhanden war. Aber es iſt nicht ein Werden zu Nichts, weil dann die Subſtanz ſelbſt vergehen müſste. Das Vergehen der Subſtanz oder das Werden derſelben zu Nichts, als Wirkung einer fremden Urſache, heiſst Vernichtung, und kann nie ein Gegenſtand der Erfahrung (eine Erſcheinung) ſeyn (C. 251.). Wie etwas vergehen kann, davon haben wir *a priori* keinen Begriff, ſ. Entſtehen, 7.

Vergnügen,

voluptas, plaiſir. Eine Luſt durch den Sinn

(A. 168). Was aber durch den Sinn belustigt oder was vergnügt heisst angenehm (U. 15). So ist es ein Vergnügen, eine wohlschmeckende Speise zu essen, wenn man gesund und noch nicht gesättigt ist. Diese Speise belustigt durch den Sinn des Geschmacks, und heisst darum angenehm. Das Angenehme allein also vergnügt. Es wird Neigung dadurch erzeugt. Das Innige des Vergnügens an einem angenehmen Gegenstande heisst Genuss (U. 8. 10.). S. übrigens Gefühl, 2. ff.

2. Das Vergnügen ist dasjenige Gefühl, welches das Subject antreibt, in dem Zustande, darin es ist, zu bleiben, wenn es mit Bewusstseyn verbunden ist, (A. 208); folglich ist, weil jenes Gefühl angenehm heisst, das Vergnügen, das angenehme Gefühl, mit Bewusstseyn verbunden. Wer weder moralisch gut noch klug ist, der hat nur Ein Ziel, nach dem er läuft, das Vergnügen (U. 8). Das Vergnügen kann als ein Affect wirken, dann heisst es Freude. Die ausgelassene Freude, die durch keine Besorgniss eines Schmerzes gemässigt wird, und die versinkende Traurigkeit, die durch keine Hoffnung gelindert wird, oder der Gram, sind Affecten, die dem Leben drohen. Doch hat man aus den Sterbelisten ersehen, dass doch mehr Menschen durch die erstere als durch die letztere das Leben plötzlich verloren haben. Denn die Hoffnung tödtet schnell, s. Hoffnung, dagegen dem immer fürchtenden Grame doch natürlicherweise vom Gemüth immer noch widerstritten wird, und er also nur langsam tödtend ist. (A. 208. f.). Wie die Traurigkeit zum Verzagen und so zum Selbstmord führt, s. Furcht, 4.

3. Zwischen dem, was vergnügt, d. i. in der Empfindung gefällt oder dem Angenehmen, und dem, was bloss in der Beurthei-

lung gefällt oder dem Schönen, ist ein wesentlicher Unterschied. Das erstere ist etwas, welches man nicht so Jedermann ansinnen kann, wie das letztere. Vergnügen (die Ursache desselben mag immerhin auch in Ideen liegen) scheint jederzeit in einem Gefühl der Beförderung des gesammten Lebens des Menschen zu bestehen. Mithin besteht es zugleich in der Beförderung des körperlichen Wohlbefindens, d. i. der Gesundheit. Im Grunde hatte also wohl Epikur nicht unrecht, wenn er alles Vergnügen für körperliche Empfindung ausgab; nur missverstand er sich selbst, wenn er das intellectuelle (am Schönen) und selbst praktische Wohlgefallen (am Guten) zu den Vergnügen zählte. Nur bei Unterscheidung dieser dreierlei Arten des Wohlgefallens ist es möglich, Vergnügen und Schmerz, die nur auf dem Gefühl oder der Aussicht auf ein mögliches Wohl- oder Uebelbefinden beruhen können, von dem Wohlgefallen oder Missfallen, das mit Billigung oder Missbilligung einerlei ist, zu unterscheiden, und die Phänomene im Art. Lust, 22. ff. zu erklären (U. 222. f. M. II. 722). Man kann jeden Augenblick die Erfahrung machen, dass alles wechselnde freie Spiel der Empfindungen (die keine Absicht zum Grunde haben) vergnügt, weil es das Gefühl der Gesundheit befördert. Dass wir an dem Gegenstande und selbst an diesem Vergnügen kein moralisches Wohlgefallen haben können, ändert hierin nichts. Ja jenes Vergnügen kann bis zum Affect steigen, obgleich wir an dem Gegenstande selbst kein Interesse, wenigstens kein solches nehmen, was dem Grad jenes Vergnügens proportionirt wäre, welches z. B. bei dem der Fall ist, der das Glücksspiel mit Leidenschaft, das Geld aber nicht besonders liebt. Dass die Spiele vergnügend seyn müssen, ohne dass man nöthig hat, interessirte Absichten dabei zum Grunde

zu legen, zeigen alle unſre Abendgeſellſchaften. Muſik und Stoff zum Lachen ſind zweierlei Arten des Spiels mit äſthetiſchen Ideen, wodurch am Ende nichts gedacht wird, und die bloſs durch ihren Wechſel, und dennoch lebhaft vergnügen können. Hier macht offenbar das Gefühl der Geſundheit, durch eine jenem Spiele correſpondirende Bewegung der Eingeweide, das ganze, für ſo fein und geiſtvoll geprieſene, Vergnügen einer aufgeweckten Geſellſchaft aus. Das Vergnügen entſteht eigentlich dadurch, daſs man dem Cörper auch durch die Seele beikommt und dieſe zum Arzt des Cörpers braucht, ſ. Spiel, 2. ff. Die plötzliche Verwandlung der geſpannten Erwartung in nichts, die allem Lachen zum Grunde liegt, iſt für den Verſtand gewiſs nicht erfreulich; es erfreuet auch nicht dadurch, daſs die Vorſtellung objectiv ein Gegenſtand des Vergnügens iſt, denn wie kann eine getäuſchte Erwartung vergnügen; alſo vergnügt es durch Hervorbringung des Gleichgewichts der Lebenskräfte im Cörper. Es macht aber ein Scherz nur dann Vergnügen und erregt Lachen, wenn die geſpannte Erwartung durchaus in nichts verwandelt wird. Die wechſelſeitige Anſpannung und Loslaſſung der elaſtiſchen Theile unſerer Eingeweide iſt nehmlich bei einem Lachen erregenden Scherze die eigentliche Urſache des Vergnügens. Man kann alſo dem Epikur wohl einräumen, daſs alles Vergnügen animaliſche d. i. cörperliche Empfindung ſei.

4. Das geiſtige Gefühl der Achtung für moraliſche Ideen (Moralgeſetze) iſt aber kein Vergnügen, ſondern eine Selbſtſchätzung oder Schätzung der Menſchheit in uns, und das minder edle Wohlgefallen des Geſchmacks (am Schönen) iſt, ſtrenge genommen, auch kein Vergnügen (des Sinnengenuſſes), ſondern ein bloſses Gefallen, oder ein unintereſſirtes und freies Wohlgefallen, ſ. Gedankenſpiel, 7. Die lau-

nigte Manier ist mit dem Vergnügen aus den Lachen nahe verwandt, und kann zur Originalität des Geistes gezählt werden, s. Gedankenspiel, 5. ff.

5. Es giebt einen gewissen Gemeinort, d. i. ein Sprichwort, eine populäre Regel des gemeinen Verstandes, die eine gewisse Beschaffenheit des Sinnengeschmacks ausdrückt, und die in dieser Rücksicht sehr merkwürdig ist, folglich hier eine Erläuterung verdient. Auch wird diese Regel öfters für ein gültiges Gesetz des Reflexionsgeschmacks, d. i. des Geschmacks am Schönen, gebraucht, indem der Geschmacklose sich mit ihr gegen Tadel zu verwahren denkt. Diese Regel, die man beinahe so oft hört, als Jemand etwas tadelt, was ein Anderer besitzt, und dieser als etwas, das er für schön hielt, sich verschaffte, heisst:

Ein Jeder hat seinen eignen Geschmack;

d. i. wenn es auch andre Leute nicht schön finden, so gefällt es doch mir. Das heisst aber offenbar, man braucht ja nicht in seinem Urtheil über Schönheit übereinzustimmen, sondern dies Urtheil kann verschieden seyn. Dann müsste aber der Bestimmungsgrund eines solchen Urtheils blofs subjectiv seyn, d. i. in dem Urtheilenden und nicht in der zu beurtheilenden Sache liegen, oder Vergnügen und Schmerz wäre dann das, was wir durch ein solches Urtheil ausdrückten. Und das hat auch seine vollkommene Richtigkeit, denn was dem einen Vergnügen oder Schmerz verursacht, das verursacht es nicht auch dem Andern, und es ist allerdings wahr, dafs ein Jeder seinen eigenen Sinnengeschmack hat; aber der Reflexionsgeschmack ist ein Vermögen, das für alle Menschen gleiche Gültigkeit hat, und es giebt keinen eigenen Reflexionsgeschmack, son-

dern was schön ist (nicht bloſs angenehm), das soll Jedermann dafür gelten lassen (U. 232. M. II, 734.)

6. Die Verschiedenheit der Empfindungen des Vergnügens und Miſsvergnügens beruhet auf dem jedem Menschen eigenen Gefühl der Lust oder Unlust. Denn beruhete diese Verschiedenheit auf der Beschaffenheit der Dinge, es mögen äuſsere oder innere seyn, die das Vergnügen oder Miſsvergnügen erregen, und nicht auf der verschiedenen und eigenthümlichen Beschaffenheit des Gefühls eines jeden Menschen, durch welches er mit Lust oder Unlust afficirt wird: so müſste nothwendig jeder Mensch an dem Vergnügen finden, woran der andre Vergnügen findet, und jeder Mensch Schmerz durch das fühlen, was dem Andern Schmerz verursacht, und der Genuſs durch die Sinne würde für alle Menschen von gleicher Art nicht nur, sondern auch von gleichem Grade seyn. Die Freuden einiger Menschen sind aber für andere ekelhaft. Die Leidenschaft der Liebe zu einem gewissen Gegenstande, die einen Menschen beherrscht, ist öfters Jedermann ein Räthsel, und der eine empfindet oft einen lebhaften Widerwillen gegen etwas, was dem andern völlig gleichgültig ist. Das Feld der Beobachtungen dieser Besonderheiten der menschlichen Natur erstreckt sich sehr weit, und verbirgt annoch einen reichen Vorrath zu Entdeckungen, die eben so anmuthig als lehrreich sind. Folgende Beobachtungen sind in dieser Rücksicht merkwürdig (S. II. 291. f.).

7. Das Gefühl, welches einen Menschen fähig macht, groſse Vergnügen zu genieſsen, ist gewiſs keine Kleinigkeit. Diejenigen, deren geistreicher Autor ihr Koch ist, und deren Werke von feinem Geschmacke sich in ihrem Keller befinden, werden bei gemeinen Zoten und einem plumpen Scherze in lebhafte Freude gerathen. Ein beque-

mer Mann, der gern beim Lefen einfchläft; ein Kaufmann, dem alle Vergnügen läppifch fcheinen, wenn es nicht das am Handelsvortheil ift; wer das andere Gefchlecht nur als eine geniefsbare Sache liebt; alle diefe geniefsen ein Vergnügen nach ihrer Art. Ganz anders aber ift es mit dem Gefühl des Erhabenen und Schönen, welches ein Wohlgefallen ift, was alle dafür anerkennen follen (S. II. 292. f.). Bei dem Melancholifchen ift der Genufs der Vergnügen ernfthafter; der Sanguinifche ift mifsvergnügt, wenn er nicht luftig ift, auch macht ihn anderer Fröhlichkeit vergnügt; den, welchen man unter der cholerifchen Gemüthsbefchaffenheit meint, vergnügt nur diejenige Art des Erhabenen, welche man das Prächtige nennen kann. Sie ift eigentlich nur der Schimmer der Erhabenkeit und eine ftark abftechende Farbe, welche den innern Gehalt der Sache oder Perfon verbirgt (S. II. 314. 317.).

Kant Anthropologie, §. 50. ff. S. 168. ff. — §. 66. S. 208. f.

Deff. Crit. der Urtheilskr. §. 3. ff. S. 8. ff. — §. 54. S. 222. ff. — §. 56. S. 232.

Deff. Beobacht. über das Gef. des Erhab. und Schönen, 1. Abfchn. S. 1. ff. — 2. Abfchn. S. 30. ff.

Verhältnifs,

f. Analogie und Relation.

Verknüpfung,

dynamifche Verbindung, *nexus, nexe*. Die Synthefis des Mannigfaltigen, fo fern es nothwendig zu einander gehört (C. 201. *). Eine folche Verknüpfung ift z. B. die

Synthesis des Accidens mit der Substanz, der Wirkung mit der Ursache.

2. Die Verknüpfung ist eine Verbindung des Mannigfaltigen, in so fern dasselbe als ungleichartig, und doch *a priori* verbunden, vorgestellt wird. Diese Verbindung nennt K., weil sie nicht willkührlich, sondern nothwendig ist, eine dynamische Verbindung. Dynamisch heisst nehmlich das, was auf das Daseyn der Erscheinung überhaupt geht, s. dynamisch. Die Verknüpfung betrifft aber die Verbindung des Daseyns des Mannigfaltigen z. B. dass es als Accidens einer Substanz, oder als Wirkung einer Ursache, vorhanden ist. Diese Verknüpfung kann in die physische und metaphysische eingetheilt werden; die erstere ist die Verknüpfung der Erscheinungen unter einander, die letztere, die Verknüpfung im Erkenntnissvermögen *a priori* (C. 201. *), z. B. die Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urtheilskraft.

3. Analytische Verknüpfung, logische Verknüpfung (*nexus analyticus*, *s. logicus*, *nexe analytique ou logical*) ist die Verknüpfung nach dem Gesetze der Identität (P. 199), z. B. die Verknüpfung in analytischen Urtheilen, s. Gut, 5. ff.

4. Logische Verknüpfung, s. Verknüpfung, analytische.

5. Metaphysische Verknüpfung (*nexus metaphysicus*, *nexe metaphysical*), s. Verknüpfung, 2. und 7.

6. Physische Verknüpfung (*nexus physicus*, *nexe physique*), s. Verknüpfung, 2. und Verknüpfung, reale.

7. Reale Verknüpfung, ſynthetiſche Verknüpfung (*nexus realis ſ. ſyntheticus, nexe reel ou ſynthetique*) iſt die Verknüpfung nach dem Geſetze der Cauſalität (P. 199. f.), z. B. die Verknüpfung des Blitzes mit dem Donner, welches zugleich ein Beiſpiel von phyſiſcher Verknüpfung iſt, oder die metaphyſiſche Verknüpfung der Gebiete des Naturbegriffs mit dem des Freiheitsbegriffs durch die Spontaneität im Spiele der Erkenntnifsvermögen, ſ. Urtheilskraft äſthetiſche und Gut, 5. ff.

8. Synthetiſche Verknüpfung, ſ. Verknüpfung, reale.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 201. *) f.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 199. f.

Vermeſſen.

Dieſes gute, bedeutungsvolle Wort bezeichnet die Beſchaffenheit eines Urtheils, daſs man bei ihm das Längenmaſs ſeiner Kräfte, nehmlich der des Verſtandes, zu überſchlagen vergeſſen hat. Ein Urtheil kann bisweilen ſehr demüthig klingen, und macht doch groſse Anſprüche, und iſt doch ſehr vermeſſen, d. i. der Urtheilende maſst ſich durch dieſes Urtheil an, etwas zu beurtheilen, ohne überlegt zu haben, daſs ſeine Verſtandeskräfte dazu nicht hinreichen. Von der Art ſind die meiſten Urtheile, wodurch man die göttliche Weisheit zu erheben vorgiebt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und der Erhaltung Abſichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen ſollen (U. 309 *). Wer ſich alſo anmaſst, in der Phyſik eine übernatürliche Ur-

ſache unter die Erkenntniſsgründe zu miſchen; wer ſich erkühnt, in der Teleologie, ſo fern ſie zur Phyſik gezogen wird, ein verſtändiges Weſen über die Natur, als Werkmeiſter derſelben, zu ſetzen, als ſei dies ein Gegenſtand des Wiſſens, und nicht bloſs eine Regel, wornach gewiſſen Producten nachgeforſcht werden muſs, der urtheilt vermeſſen (U. 309. *), ſ. Urtheilskraft, reflectirende.

Vermögen,

ſ. Familie der Erkenntniſsvermögen.

Verneinung,

Negation, transſcendentale Aufhebung, *negatio*, *nihil privativum*, *negation*. Es giebt Urtheile, welche verneinende genannt werden, in welchen das Subject auſser der Sphäre des Prädicats gedacht wird (L. 160). Hat nehmlich ein Urtheil die Qualitat im Art. Function, 9, ſo heiſst daſſelbe verneinend. Dieſe Verknüpfung eines Prädicats mit einem Subject iſt die logiſche Negation im Urtheile.

2. Im verneinenden Urtheil wird das Subject und Prädicat eigentlich ſo durch die Copula iſt mit einander verbunden, daſs dieſe Copula durch einen Begriff afficirt wird, welcher der Gedanke davon iſt, daſs das Subject auſser der Sphäre des Prädicats geſetzt wird, und dieſe Affection der Copula iſt durch jenen Begriff nicht iſt eben die Negation. Der Stein iſt nicht ſchwer. S. Beſtimmung, 3. g.

3. Die transſcendentale Negation bedeutet dagegen das Nichtſeyn an ſich ſelbſt,

einen blofsen Mangel, oder die Aufhebung alles Dinges, f. Beftimmung, 3. g. In diefem Begriff der Negation laffen fich weiter keine Merkmahle unterfcheiden, man kann ihn daher auch nicht real definiren. Nur dann ift dies möglich, wenn man die Bedingung feiner Anwendung in der Sinnenwelt (das Schema) zu Hulfe nimmt, nehmlich eine Zeit, die leer ift (C. 300.), f. Realität, 2. Dies ift aber die Negation in der Erfcheinung oder in der Natur (*negatio phaenomenon*), d. h. es ift in derfelben fchon etwas aus der Sinnlichkeit, nehmlich die Zeit, und die Erklärung ift nicht blofs aus dem reinen Verftande gefchöpft. Hiernach ift nun Negation das, was dem Mangel der Empfindung entfpricht oder = o (gleich Nichts) ift (C. 209.), oder deffen Begriff ein Nichtfeyn (in der Zeit) vorftellt (C. 182).

4. Der Begriff der Negation ift nehmlich eine Kategorie (C. 106), f. Erfahrungsurtheil, II. B. 2. Sie ift eine Beftimmung, die das Nichtfeyn von etwas an der Subftanz ausdrückt (C. 229.), und das einzige Widerftreitende der Realität (in dem blofsen Begriffe eines Dinges überhaupt, denn in den Erfcheinungen können auch Realitäten einander widerftreiten) (C. 329).

5. Die transfcendentale Verneinung ift demnach der leere Gegenftand eines Begriffs, f. Ding, 2. *β*.

Verneinend,

negativ, *negativum*, *negatif*. Mit diefem Namen belegt man diejenige Beftimmung des Urtheils, dafs in demfelben das Subject aufser der Sphäre des Prädicats gefetzt wird; in dem ver-

neinenden Urtheil afficirt die Negation nehmlich immer die Copula, im unendlichen Urtheil hingegen wird das Prädicat durch die Negation afficirt (L. 160 u. 162).

Vernünftig,

intelligens, *intelligent*; ſ. Intelligenz.

Vernunft,

λογος, *ratio*, *raiſon*.

1. I. Allgemeinſte Bedeutung. Das ganze obere Erkenntniſsvermögen (C. 863). Die allgemeine Wurzel unſrer Erkenntniſskraft, oder unſer ganzes Erkenntniſsvermögen, theilt ſich nehmlich, und wirft zwei Stämme aus: Sinnlichkeit und Vernunft. Oder, es entſpringen zwei Grundquellen unſrer Erkenntniſs aus dem Gemüth, deren die erſte es dem Gemüth möglich macht, Vorſtellungen durch Eindrücke zu empfangen, und die Sinnlichkeit heiſst, die zweite das Vermögen, durch jene Vorſtellungen einen Gegenſtand vermittelſt der Begriffe zu erkennen, und das ohne Unterſchied Vernunft oder Verſtand genannt wird (C. 74. 863. M. I, 1005.). Man nennt es auch das intellectuelle Erkenntniſsvermögen, ſ. Seelenvermögen.

2. Vernunft oder Verſtand, als das Vermögen zu denken (durch Begriffe ſich etwas vorzuſtellen) wird das obere und die Sinnlichkeit das untere Erkenntniſsvermögen genannt. Der Grund dieſer Benennung iſt, weil die Sinnlichkeit oder das Vermögen der Anſchauungen nur das Einzelne (Individuum) in Gegen-

ständen enthält. Die Vernunft oder der Verstand hingegen oder das Vermögen der Begriffe enthält das Allgemeine (den Begriff) der Vorstellungen. Dieses Allgemeine ist nehmlich die Regel, der das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauungen untergeordnet werden muss, um Einheit zur Erkenntniss des Gegenstandes hervorzubringen. Vornehmer ist also zwar freilich die Vernunft oder der Verstand als die Sinnlichkeit, mit der sich die vernunftlosen Thiere nach eingepflanzten Instincten schon nothdürftig behelfen können.

Sinnlichkeit ohne Vernunft ist gleichsam ein Volk ohne Oberhaupt, so wie Vernunft ohne Sinnlichkeit, ein Oberhaupt ohne Volk, von uns gedacht, gar nichts vermag. Es ist also zwischen Vernunft und Sinnlichkeit kein Rangstreit, obgleich die eine ein Oberer und die andre als Untere betitelt wird (A. 115.).

3. Wenn unter dem Worte Vernunft oder Verstand das Vermögen der Erkenntniss der Regeln (und so durch Begriffe) überhaupt gemeint wird, so, dass er das ganze obere Erkenntnissvermögen in sich fasst: so sind darunter die aus diesem Erkenntnissvermögen selbst erzeugten Regeln desselben zu verstehen. Und so kann man die Vernunft auch durch das Vermögen, nach der Autonomie, d. i. frei (Principien des Denkens überhaupt gemäss) zu urtheilen (F. 25.), erklären. Von den Regeln, nach welchen die Natur den Menschen in seinem Verfahren leitet, wie es bei den durch Naturinstinct getriebenen Thieren geschieht, kann hier die Rede nicht seyn. Was der Mensch bloss lernt und so dem Gedächtniss anvertrauet, das verrichtet er nur mechanisch, nach Gesetzen der reproductiven Einbildungskraft und ohne Vernunft.

Ein Bedienter, der blofs ein Compliment nach einer beſtimmten Formel abzuſtatten hat, braucht keine Vernunft. Das heiſst, ein ſo gebrauchter Bedienter hat nicht nöthig, ſelbſt zu denken. Aber, hat er in Abweſenheit ſeines Herrn deſſen häusliche Angelegenheiten zu beſorgen, dann muſs er ſelbſt denken und braucht Vernunft, weil dabei mancherlei nicht buchſtäblich vorzuſchreibende Verhaltungsregeln nöthig werden dürften (A. 117). Subalterne müſſen nicht vernünfteln *) (raiſonniren), weil ihnen der Grund der Regel (das Princip), wornach gehandelt werden ſoll, oft verhehlt werden muſs. Der Befehlshaber (General) aber muſs Vernunft haben, ihm dürfen die Gründe des Verhaltens nicht unbekannt bleiben, weil ihm nicht für jeden vorkommenden Fall Inſtruction gegeben werden kann. Daſs der ſogenannte Laie (*Laicus*) in Sachen der Religion, da dieſe als Moral gewürdigt werden muſs, ſich ſeiner eigenen Vernunft nicht bedienen müſſe, iſt ungerecht zu verlangen. Man will nehmlich in der römiſchen Kirche, daſs der Laie dem beſtallten Geiſtlichen (*Clericus*), mithin fremder Vernunft, folgen müſſe. Allein im Mora-

*) Vernünfteln hat eigentlich eine gute und eine ſchlimme Bedeutung. Es heiſst ſowohl die Vernunft mit als ohne geſunde Vernunft, aber doch immer in bloſsen Verſuchen gebrauchen. Vom erſtern iſt oben ein Beiſpiel gegeben, ob es wohl in dieſem Fall nicht erlaubt iſt zu vernünfteln. Vernünfteln ohne geſunde Vernunft aber heiſst die Vernunft ſo gebrauchen, daſs man dabei, theils aus Unvermögen, theils aus Verfehlung des Geſichtspuncts den Endzweck vorbeigeht (A. 121.). Das Vernünfteln mit geſunder Vernunft iſt aber vom feſten und untrüglichen Gebrauch der Vernunft noch unterſchieden. Das Vernünfteln iſt nehmlich immer ein Spiel mit bloſsen Verſuchen im Gebrauch der Vernunft, ohne ein Geſetz derſelben. Wenn die Frage iſt, ob ich Geſpenſter glauben ſoll? ſo kann ich über die Möglichkeit derſelben auf allerlei Art vernünfteln. Die Vernunft aber verbietet abergläubiſch zu ſeyn, d. i. die Möglichkeit eines Phaenomens ohne ein Princip der Erklärung deſſelben nach Erfahrungsgeſetzen anzunehmen (A. 166.). Hiernach iſt nun das Wort: herausvernünfteln, im Art. Auslegung, I, ganz richtig gebraucht.

lischen muſs ein Jeder ſein Thun und Laſſen ſelbſt verantworten, und der Geiſtliche wird die Rechenſchaft darüber nicht auf ſeine eigene Gefahr übernehmen, und kann es auch nicht. In dieſem Falle aber ſind die Menſchen geneigt, in die Verzichtleiſtung auf eigenen Vernunftgebrauch mehr Sicherheit für ihre Perſon zu ſetzen. Dies thun ſie aber nicht ſowohl aus dem Gefühl ihres Unvermögens in Einſichten, denn das Weſentliche aller Religion iſt doch Moral, die jedem Menſchen bald von ſelbſt einleuchtet; ſondern aus Argliſt. Sie meinen nehmlich, theils dann die Schuld alles möglichen Vergehens in Anſehung der Erkenntniſs auf Andere ſchieben zu können, theils und vornehmlich jenem Weſentlichen (der Herzensänderung) durch Eifer in dem ihnen gebotenen Cultus mit guter Art auszuweichen (A. 121. f.).

4. Das Zeitalter der Gelangung des Menſchen zum vollſtändigen Gebrauch der Vernunft kann in Anſehung ſeiner Geſchicklichkeit (Kunſtvermögens zu beliebiger Abſicht) etwa im zwanzigſten, das in Anſehung der Klugheit (andere Menſchen zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen) im vierzigſten, endlich das der Weisheit etwa im ſechzigſten anberaumt werden (A. 122.). Das Unvermögen (oder auch die Illegalität), ſich ſeiner Vernunft, ohne Leitung eines Andern, zu bedienen, iſt die Unmündigkeit. Kinder ſind natürlicherweiſe unmündig, und ihre Eltern ſind ihre natürlichen Vormünder, d. i. diejenigen, die ihre Vernunft leiten ſollen. Das Weib in jedem Alter wird für bürgerlich (legal)-unmündig erklärt; der Ehemann iſt ihr natürlicher Curator, d. i. derjenige, der ihre Vernunft leiten ſoll. Wenn ſie aber mit ihm in getheilten Gütern lebt, iſt es ein Anderer, der ihre Vernunft leitet (ihr Curator iſt). Nach der Natur ihres Geſchlechts

hat freilich das Weib Mundwerks genug, fich und ihren Mann, wenn es aufs Sprechen ankommt, auch vor Gericht (was das Mein und Dein betrifft) zu vertheidigen. Dem Buchftaben nach könnte fie alfo gar für übermündig erklärt werden, d. i. für eine Perfon, welche mehr Vernunft hat, als nöthig ift, ihre eigene Vernunft zu leiten. Allein die Frauen können doch demungeachtet eben fo wenig ihre Rechte perfönlich vertheidigen, als es ihrem Gefchlecht zufteht, in den Krieg zu ziehen. Sie können nicht ftaatsbürgerliche Gefchäfte für fich felbft treiben, fondern nur vermittelft eines Stellvertreters, und diefe gefetzliche Unmündigkeit in Anfehung öffentlicher Verhandlungen macht fie in Beziehung auf häusliche Wohlfahrt nur defto vermögender. Denn hier tritt das Recht des Schwächern ein, welches zu achten und zu vertheidigen, fich das männliche Gefchlecht durch feine Natur fchon berufen fühlt (A. 135.). Die Grillenkrankheit oder Hypochondrie ift ebenfalls ein Zuftand, in welchem die Vernunft nicht hinreichende Gewalt über das Subject hat; denn derjenige, der fich in diefem Zuftande befindet, kann den Gang feiner Gedanken nicht richten, aufhalten oder antreiben (A. 124). Wenn gewiffe Chimären gleichfam das eine oder andere Organ des Gehirns verletzt haben, fo entftehen finnliche Empfindungen gleich als von Eindrücken durch wirkliche Gegenftände, und es wird dann ein folches Hirngefpenft felbft im Wachen bei guter gefunder Vernunft für wirkliche Erfahrung gehalten werden. Denn es wäre umfonft, einer Empfindung, oder einer ihr an Stärke gleichkommenden Vorftellung, Vernunftgründe entgegen zu fetzen. Die Sinne geben nehmlich von wirklichen Dingen weit gröfsre Ueberzeugung als ein Vernunftfchlufs; zum wenigften kann derjenige, den diefe Chimäre bezaubert, niemals durch Vernünfteln dahin gebracht werden, an der

Wirklichkeit seiner vermeinten Empfindung zu zweifeln. So findet man, daſs Perſonen, die in andern Fällen genug reife Vernunft zeigen, gleichwohl feſt darauf beharren, mit aller Achtſamkeit wer weiſs was für Geſpenſtergeſtalten und Fratzengeſichter geſehen zu haben, und daſs ſie wohl gar fein genug ſind, ihre eingebildete Erfahrung mit manchem ſubtilen Vernunfturtheil in Zuſammenhang zu bringen. Es grenzt dieſer Zuſtand ſchon an Verrückung; denn ein Verrückter iſt ein Träumer im Wachen (S. 43. f.). Die Krankheit einer geſtörten Vernunft heiſst Aberwitz. Er iſt eine Art der Verrückung. Es iſt in dieſer Art der Gemüthsſtörung nicht bloſs Unordnung und Abweichung von der Regel des Gebrauchs der Vernunft, ſondern auch poſitive Unvernunft, d. i. eine andere Regel, nach der das Subject handelt; daher eben das Wort Verrückung. Es zeigt zwar Vernunft genug, den Urſachen der Erſcheinungen bei der Verrückung durch Experimente an ſich ſelbſt nachzuforſchen, aber dieſe können leicht Verrückung zur Folge haben (A. 146. ff.). Die Unvernunft (die etwas Poſitives, nicht bloſser Vernunftmangel iſt) iſt, eben ſowohl wie die Vernunft, eine bloſse Form, der die Gegenſtände können angepaſst werden, und beide ſind alſo aufs Allgemeine geſtellt. Was nun aber beim Ausbruche der verrückten Anlage (der gemeiniglich plötzlich geſchieht) dem Gemüthe zuerſt in den Wurf kommt (die zufällig aufſtoſsende Materie, worüber nachher gefaſelt wird), darüber ſchwärmt nun der Verrückte fortan vorzüglich, weil es durch die Neuigkeit des Eindrucks ſtärker in ihm haftet, als das übrige Nachfolgende (A. 150.). Hieraus entſpringt öfters ein ſehr ſchimmernder Anſchein von Wahnwitz, welcher mit einem groſsen Genie zuſammen beſtehen kann, in ſo fern die langſame Vernunft den empörten Witz nicht mehr zu begleiten vermag (S. 50.). Denen

Verrückten, welche aus falschen Vorstellungen richtig schliessen, d. i. den Phantasten, kann man sehr wohl Vernunfturtheile entgegen setzen, wenn gleich nicht ihr Uebel zu heben, dennoch wenigstens es zu mildern. Mit den Wahnsinnigen oder Wahnwitzigen aber, die aus richtigen Vorstellungen auf eine verkehrte Art schliessen, zu vernünfteln, ist thöricht. Denn sie würden nicht wahnsinnig seyn, wenn sie Vernunftgründe fassen könnten; ja es ist auch für sie schädlich, weil es ihnen Stoff zu neuen Ungereimtheiten giebt (S. 52.)

5. Aber sich selbst unmündig zu machen, ist sehr bequem. Auch kann es natürlicher Weise nicht an Häuptern zur Leitung der Vernunft solcher sich selbst herabwürdigenden Menschen fehlen. Solche Vernunftleiter benutzen die Lenksamkeit des grossen Haufens (der mit Recht so heisst, weil er von selbst sich schwerlich vereinigt), und wissen die Gefahr, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen, als tödtlich vorzustellen. Staatsoberhäupter nennen sich Landesväter, weil sie es besser als ihre Unterthanen verstehen, wie diese glücklich zu machen sind, das Volk aber ist, seines eigenen Bestens wegen, zu einer beständigen Unmündigkeit verurtheilt. Wenn Adam Smith aber sagt: die Staatsoberhäupter wären selbst ohne Ausnahme unter allen die grösten Verschwender, so wissen sie doch durch die in manchen Ländern ergangenen Aufwandsgesetze die Unterthanen von der Verschwendung kräftig zurückzuhalten (nach der Regel: thut nach meinem Willen, insofern er für Andere, aber nicht für mich, ein Gesetz ist) (A. 135. f.).

6. Der Clerus, d. i. die römische bestallte Geistlichkeit, hält den Laien strenge und beständig in seiner Unmündigkeit. Das Volk hat

keine Stimme und kein Urtheil in Ansehung des Weges, den es zum Himmelreich zu nehmen hat, es folgt der Wegweisung des Clerus (oft sehr blinder Leiter). Es bedarf (denkt man) nicht eigener Augen des Menschen, um dahin zu gelangen. Man wird den Menschen schon leiten. In mancher nichtrömischen Kirche werden dem nicht geistlichen Mitgliede derselben zwar heilige Schriften in die Hände gegeben, damit es mit eigenen Augen sehe, aber doch nur nach der Erklärung derselben durch seine Leiter (A. 136.).

7. Eben so bildet sich ein Gelehrter nach fremder Vernunft, wenn er nur in dem Grade und so viel erkennt, als ihm anderswoher (nicht durch eigene Vernunft) gegeben worden. Das Erkenntniss entsprang bei ihm nicht aus Vernunft, er bildete nur nach, aber erzeugte nicht. Sein Erkenntniss kann zwar objectiv (dem Ursprunge der Erkenntniss an sich nach) Vernunfterkenntniss seyn, subjectiv (dem Ursprunge der Erkenntniss bei ihm nach) aber ist es doch bloss historisch. Objective Vernunfterkenntnisse dürfen nur dann allein auch subjectiv diesen Namen führen, wenn sie aus allgemeinen Quellen der Vernunft, d. i. aus Principien geschöpft worden sind (C. 864.), s. Lernen. Gelehrte lassen sich in Ansehung der häuslichen Anordnungen gemeiniglich gern von ihren Frauen in der Unmündigkeit erhalten, und ihre Vernunft von denselben leiten. Ein unter seinen Büchern begrabener Gelehrter antwortete auf das Geschrei eines Bedienten, es sei in einem der Zimmer Feuer: dergleichen Dinge gehören für meine Frau. — Endlich kann auch von Staats wegen die schon erworbene Mündigkeit eines Verschwenders einen Rückfall in die bürgerliche Unmündigkeit nach sich ziehen, wenn er beim gesetzlichen Eintritt in die Majorennität eine Schwäche der Vernunft in Absicht

auf die Verwaltung seines Vermögens zeigt, die ihn als Kind oder Blödsinnigen darstellt (A. 136. f.).

8. II. Die Vernunft oder der Verstand, denn beide Wörter bedeuten hier vorjetzt noch einerlei, kann nun als ein bloss logisches oder als ein transscendentales Vermögen betrachtet werden; oder vielmehr es giebt einen zwiefachen Gebrauch der Vernunft, einen logischen oder allgemeinen Vernunftgebrauch und einen besondern Gebrauch der Vernunft, den man den transscendentalen nennen kann. Der logische oder allgemeine Vernunftgebrauch ist der Gebrauch der Vernunft unangesehen der Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche er gerichtet seyn mag; die Regeln desselben sind die Regeln des schlechthin nothwendigen Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch der Vernunft statt findet, sie sind der Inhalt der gemeinen Logik, die davon auch Vernunftlehre heisst. Es können aber auch für den Gebrauch der Vernunft zur Erkenntniss mancher Gegenstände besondere Regeln nöthig seyn, als Regeln eines besondern Vernunftgebrauchs, von welchen dann auch ein besonderes Organon (Logik für diesen besonderen Vernunftgebrauch) handeln würde. Nach dem Gange der menschlichen Vernunft gelangt sie allererst zur Erkenntniss dieser Regeln eines besondern Vernunftgebrauchs, wenn die Wissenschaft, die aus der Anwendung derselben entspringt, schon lange fertig ist (C. 76.), s. Logik.

9. Die Vernunft in dem besondern Gebrauch derselben, da sie bloss zu einer solchen Erkenntniss angewandt wird, die aus dem Erkenntnissvermögen selbst, oder *a priori* entspringt, oder das Vermögen der Erkenntniss aus Principien *a priori* (U. III. 339.), heisst Vernunft an sich oder reine Vernunft *a priori* (C. 363.). Sind diese Erkenntnisse durch Construction der Begriffe

möglich, so ist der Gebrauch der reinen Vernunft intuitiv oder mathematisch; sind sie aber bloss nach Begriffen möglich, und betrifft die Erkenntniss folglich nicht sowohl Gegenstände, als die Möglichkeit einer allgemeinen und nothwendigen Beschaffenheit (Gesetzlichkeit) der Gegenstände, und die Möglichkeit einer solchen Erkenntniss *a priori* von Gegenständen, so ist der Gebrauch der reinen Vernunft discursiv und transscendental oder philosophisch, s. Construiren, 4. ff. Was ist aber die Ursache der Nothwendigkeit eines solchen zwiefachen Vernunftgebrauchs, und an welchen Bedingungen erkennt man, welcher von beiden statt finde (M. I, 867. C. 747.)? Alle unsere Erkenntniss bezieht sich auf mögliche Anschauung, denn durch diese wird der Gegenstand gegeben. Nun enthält ein Begriff *a priori* entweder schon eine reine Anschauung in sich, und dann kann er construirt werden und der Vernunftgebrauch ist mathematisch; oder er enthält nichts als die Synthesis möglicher Anschauungen, die *a priori* nicht gegeben sind, und dann kann man durch ihn synthetisch und *a priori* nach Begriffen urtheilen und der Vernunftgebrauch ist philosophisch (M. I, 866, b. C. 747. f.). Nun ist von aller Anschauung keine *a priori* gegeben, als die blosse Form der Erscheinungen, Raum und Zeit, und also lässt sich ein Begriff von diesen als *Quantis* construiren. Die Materie der Erscheinungen aber kann nur *a posteriori* vorgestellt werden. Bloss der Begriff des Dinges überhaupt stellt *a priori* den empirischen Gehalt der Erscheinungen vor, aber die synthetische Erkenntniss von demselben *a priori* ist auch bloss die Regel der Synthesis alles Empirischen (M. I. 867. b. C. 748.). Von dem transscendentalen Gebrauch der Möglichkeit und den Grenzen der reinen Vernunft in obiger Bedeutung handelt Kants Critik der reinen Vernunft (C. 24.). Dass es überall gar keine Er-

kenntnifs *a priori* gebe, haben zwar Manche behauptet, aber nie beweifen können, und diefes zu beweifen ift auch ganz unmöglich. Denn diefes Beweifen würde eben fo viel feyn, als aus der Vernunft beweifen, dafs es keine Vernunft gebe. Ob es nehmlich Vernunfterkenntnifs giebt oder nicht, kann man doch wohl nicht aus der Erfahrung wiffen, weil der Gegenftand (Vernunfterkenntnifs als folche) gar nicht in die Sinne fällt, folglich müfste man ihr Nichtfeyn *a priori* (unabhängig von der Erfahrung, d. i. aus bloſser Vernunft) beweifen, das wäre alfo ein Beweis aus der Vernunft dafür oder eine Vernunfterkenntnifs davon, dafs es keine Vernunfterkenntnifs gebe. Wir fagen nehmlich nur, dafs wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir es auch hätten wiffen können, ohne dafs es uns erft in der Erfahrung vorgekommen wäre. Mithin ift Vernunfterkenntnifs und Erkenntnifs *a priori* einerlei (P. 23.).

10. Vernunfterkenntnifs kann aber auf zweierlei Art auf ihren Gegenftand bezogen werden, entweder diefen und feinen Begriff (der anderswoher gegeben feyn mufs) blofs zu beftimmen, oder ihn auch (z. B. eine Handlung) wirklich zu machen. Das Vermögen der Vernunft, Begriffe zu beftimmen oder der theoretifchen Erkenntnifs, nennt Kant die theoretifche, und infofern fie blofs auf folche theoretifche Erkenntnifs geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann, auch die fpeculative Vernunft. Das Vermögen der Vernunft aber, Begriffe (z. B. den der Pflicht) wirklich zu machen, oder der praktifchen Erkenntnifs (welche Erkenntnifs eigentlich ein Beziehen, nicht fowohl des Begriffes auf den Gegenftand felbft, als der Caufalität der Vernunft auf das Dafeyn des Gegenftandes durch den Begriff ift) nennt Kant die praktifche Vernunft (C. IX.). Er meint damit

gar nicht, wie man ihm so gern Schuld giebt, dass es eine doppelte*) Vernunft gebe; sondern nur dass eine und dieselbe Vernunft das Vermögen sei, eine Erkenntniss auf zweierlei specifisch verschiedene (eigenthümliche) Art auf einen Gegenstand zu beziehen, nehmlich entweder um ihm Bestimmungen beizulegen, anzugeben, was er ist; oder das Daseyn desselben zu bewirken, die Naturursachen des Subjects der Vernunft zur Hervorbringung des Gegenstandes aufzubieten. Es giebt also nicht eine zwiefache Vernunft, sondern einen zwiefachen Gebrauch der Vernunft: den theoretischen Gebrauch der Vernunft, durch den ich *a priori* (als nothwendig und allgemein) erkenne, dass etwas sei (den Gegenstand, der da ist, selbst); und den praktischen Gebrauch der Vernunft, durch den ich *a priori* **) (als allgemein und nothwendig) erkenne, dass etwas da seyn (geschehen) soll (C. 661.). Der theoretische Gebrauch der Vernunft beschäftigt sich demnach mit Gegenständen des blossen Erkenntnissvermögens, oder des Vermögens, zu bestimmen, was ein Gegenstand sei; der praktische Gebrauch der Vernunft beschäftigt sich hingegen mit Bestimmungs-

*) Garve (1. B. der Uebersetz. d. Ethik des Aristot. S. 351.) sagt: ich höre in der Kantischen Philosophie zum ersten Mahle von einer doppelten Vernunft, einer theoretischen und einer praktischen reden: und ich erfahre weder das Wesen, noch den Grund dieses Unterschiedes; so wenig ich ihn bei mir selbst, durch das Selbstbewusstseyn und die Beobachtung meines Innern, entdecken kann.

**) Garve sagt (a. a. O. S. 351. *)): „Es ist seltsam, dass die praktische Vernunft die Erfahrung als Quelle oder Urstoff der sittlichen Begriffe, und als Grundlage, woraus sich die Principien entwickeln, so sehr verschmäht: und dass wir doch nur aus der Erfahrung wissen, dass wir eine Vernunft haben, und dass diese Vernunft Schlüsse macht; — es müsste dann eine noch höhere Vernunft geben, welche uns davon belehrte.“ Die Erfahrung giebt uns freilich die Veranlassung, zu dem Bewusstseyn zu gelangen, dass wir eine Vernunft haben; aber die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die mit ihren Erkenntnissen verbunden ist, lehrt uns, dass sie ein Vermögen *a priori* ist.

gründen des Willens, oder des Vermögens, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zu Bewirkung derselben (das physische Vermögen der Natururfachen mag nun hinreichend seyn, oder nicht), d. i. seine Causalität zu bestimmen (P. 29. f.). Kant sagt ausdrücklich, die praktische Vernunft hat in so fern mit der speculativen einerlei Erkenntnissvermögen zum Grunde, als beide reine Vernunft sind (P. 159.). Er nennt auch das theoretische und praktische Vernunftvermögen das ganze reine Vernunftvermögen (P. 162.) *). Man hätte ihm auf die Art eben sowohl Schuld geben können, er nehme vier Vernunften an: eine reine, eine empirische (die Vernunft angewandt zur Erfahrungserkenntniss als solcher, oder des Empirischen in derselben), eine speculative und eine praktische. Ja man könnte auch wohl gar noch eine gemeine Vernunft (die Vernunft, in so fern sie im gemeinen Leben gebraucht und auf Dinge des gemeinen Lebens angewandt wird) hinzusetzen (P. 91.), s. übrigens Critik der reinen Vernunft, 8. (M. II. 384. U. III.).

11. III. Es werden aber die Wörter Vernunft und Verstand, die wir bisher ohne Unterschied,

*) Garve (a. a. O.) sagt: „Ich sehe, dass jede dieser beiden Arten der Vernunft so eigenthümliche Functionen — und dass beide so wenig Gemeinschaftliches haben, dass ich nicht begreife, warum beide Vernunft heissen. Was ist die Vernunft nach der Kantischen Definition? — Das Vermögen Schlüsse zu machen. Schon auf die theoretische Vernunft, so wie sie bei Kant erscheint und handelt, scheint mir diese Definition nicht recht zu passen. Worin würde, wenn sie nichts, als das Vermögen zu schliessen wäre, der grosse Abstand, den Kant zwischen ihr und dem Verstande annimmt, und den er dem Unterschiede zwischen Verstand und Sinnlichkeit gleich macht, bestehen? u. s. w.“ Garve übersah offenbar die mancherlei Bedeutungen des Worts Vernunft, nach dem verschiedenen Gebrauch des Vermögens, das es bezeichnet, nehmlich des obern Erkenntnissvermögens.

dem Sprachgebrauch ganz gemäſs, für einerlei Vermögen gebraucht haben, auch in einer besondern Bedeutung genommen, und dann müſſen ſie ſorgfältig von einander unterſchieden werden. Beide werden nehmlich als Glieder der Eintheilung mit einem dritten der Vernunft oder dem Verſtande (wie wir dieſe Wörter bisher, als gleichbedeutend, genommen haben, nehmlich) in allgemeiner Bedeutung untergeordnet, und da beſteht das obere Erkenntniſsvermögen (materialiter, d. i. nicht für ſich allein, ſondern in Beziehung auf Erkenntniſs der Gegenſtände betrachtet) aus dreierlei Vermögen (Facultäten):

a) Verſtand, in engerer Bedeutung, ſ. Verſtand;

b) Urtheilskraft, ſ. Urtheilskraft; und

c) Vernunft, in engerer Bedeutung (A. 115.).

Der ganze Gebrauch des Erkenntniſsvermögens bedarf zu ſeiner eigenen Beförderung, ſelbſt im theoretiſchen Erkenntniſſe, doch der Vernunft in weiterer Bedeutung. Denn dieſe Vernunft giebt die Regel, nach welcher das Erkenntniſsvermögen allein befördert werden kann, daher macht die Vernunft, nach den drei Vermögen derſelben, drei Anſprüche, die man in folgende drei Fragen zuſammenfaſſen kann:

a) Was will ich? fragt der Verſtand;

b) Worauf kommts an? fragt die Urtheilskraft;

c) Was kommt heraus? fragt die Vernunft in engerer Bedeutung (A. 164. f.).

Der Verstand ist positiv und vertreibt die Finsterniss der Unwissenheit; die Urtheilskraft ist mehr negativ und verhütet die Irrthümer aus dem dämmernden Lichte der Gegenstände; die Vernunft ist ganz negativ und verstopft die Quelle der Irrthümer (die Vorurtheile) und sichert hiermit den Verstand durch die Allgemeinheit der Principien. Büchergelehrsamkeit vermehrt zwar die Kenntnisse vermittelst des Verstandes, aber erweitert, ohne Vernunft, nicht den Begriff und die Einsicht. Das ganze Vernunftvermögen, in der weitesten Bedeutung des Worts, geht also auf Zwecke, und man kann daher sagen, die Vernunft ist ein mit der Freiheit verbundenes Vermögen, durch welches allein Zwecke überhaupt erreicht werden können (A. 233.).

12. Die Vernunft in engerer Bedeutung ist das Vermögen, von dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten und dieses letztere also nach Principien und als nothwendig vorzustellen (C. 674. A. 120.), und ebenfalls wieder in Ansehung ihres logischen oder formalen und ihres transscendentalen oder realen, in Ansehung ihres speculativen und ihres praktischen Gebrauchs verschieden zu erklären. Alle unsere Erkenntniss hebt von den Sinnen an, und geht von da zum Verstande. Sie endigt aber bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten, und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Die Vernunft, ihrem bloss formalen oder logischen Gebrauch, d. i. als Vermögen einer gewissen logischen Form der Erkenntniss, nach betrachtet, wobei von allem Inhalt der Erkenntniss abstrahirt wird, ist schon vorlängst von den Logikern (*Knutzen Elem. Logic.* §. 293.) durch das

Vermögen mittelbar zu ſchlieſsen *) (*facultas ratiocinandi*), zum Unterſchiede von dem Vermögen unmittelbar zu ſchlieſsen, (*facultas conſequentiarum immediatarum*), welches der Verſtand iſt, erklärt worden. Aber die Vernunft ihrem realen oder transſcendentalen Gebrauch nach erzeugt ſelbſt Begriffe und Grundſätze, die ſie weder von den Sinnen, noch vom Verſtande entlehnt, und wird durch jene Erklärung noch gar nicht eingeſehen. Da nun hier eine Eintheilung des Vernunftvermögens in ein logiſches und transſcendentales vorkömmt, ſo muſs ein höherer Begriff von dieſer Erkenntniſsquelle geſucht werden, welcher jene beiden Begriffe unter ſich befaſst. Der logiſche Begriff der Vernunft iſt indeſſen der Schlüſſel zu dem transſcendentalen, und ſo wie die Tafel der Functionen in Urtheilen die Kategorien an die Hand giebt, ſo giebt die Tafel der Functionen in Schlüſſen die Vernunftbegriffe (C. 355. f. M. I. 396.).

13. Die Vernunft unterſcheidet ſich nun dadurch vom Verſtande, daſs der letztere das Vermögen der Regeln, ſie aber das Vermögen der Principien iſt (C. 171. 356. M. I. 397.). Der Ausdruck Regel aber iſt im Art. Regel, und der Ausdruck Princip, welcher ſo zweideutig iſt, im Art. Princip und Anfang erklärt. Ein jeder allgemeiner Satz, er mag auch ſogar aus der Erfahrung (durch Induction) hergenommen ſeyn, kann zum Oberſatz (*Major*) in

*) Das Schlieſsen ſelbſt kann man durch mittelbar urtheilen erklären; man ſubſumirt nehmlich ein mögliches Urtheil vermittelſt ſeiner Bedingung unter die Bedingung eines gegebenen Urtheils. Iſt nun die Bedingung des möglichen Utheils mit der Bedingung des gegebenen einerlei, ſo iſt der Schluſs unmittelbar und beide Urtheile haben einerlei Materie und nur verſchiedene Form.

einem Vernunftschlusse dienen; ein jeder solcher Obersatz *) ist also zwar kein Princip, aber er hat doch als solcher die Form eines Princips, und jeder Vernunftschluss ist eine Form der Ableitung einer Erkenntniss aus einem Princip. Der Verstand giebt nun solche allgemeine Sätze *a priori*, die zu Obersätzen in Vernunftschlüssen dienen können; die Vernunft aber braucht sie, in ihrem logischen Gebrauch, als Principien, um das Besondere in dem Untersatz im Allgemeinen des Obersatzes mittelbar durch den Mittelbegriff, der in beiden Vordersätzen ist, in der Conclusion oder dem Schlusssatz, und so durch lauter Begriffe, zu erkennen.

14. Allein der Verstand kann gar keine synthetischen Erkenntnisse aus Begriffen verschaffen, und diese sind es doch, welche eigentlich den Namen der Principien schlechthin verdienen. Bloss allgemeine Sätze überhaupt, die der Verstand der Vernunft zu Obersätzen in ihren Schlüssen darbietet, können nur comparative Principien heissen (C. 357. M. I, 401.), s. Anfang. Der Verstand ist ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln, d. i. er bringt in die sinnlichen Eindrücke selbst sowohl, als auch in die sinnlichen Gegenstände (die durch seine Verbindungen der sinnlichen Eindrücke entstehen) untereinander, durch Begriffe Einheit. Die Vernunft hingegen ist das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Princi-

*) Wenn Garve (a. a. O. S. 352.) sagt: „der Verstand macht auch Schlüsse: denn er zieht, nach Kants eigener Theorie, unmittelbare Folgerungen;" so hat er wieder den grossen Unterschied zwischen Vernunft- und Verstandesschlüssen übersehen. S. die vorhergehende Anmerkung. Verstandesschlüsse sind eigentlich nichts anders als Urtheile in verschiedener Form.

pien, d. i. sie bringt in die Verstandesregeln durch Principien Einheit. Sie geht also niemals zunächst oder geradezu auf Erfahrung, wie der Verstand, oder auf irgend einen Gegenstand. Der Verstand geht auf die Sinnlichkeit, nehmlich, das durch seine Begriffe in distributive Einheit zu verbinden, was die Sinnlichkeit liefert; die Vernunft geht lediglich auf den Verstand und desselben zweckmäfsige Anstellung, als ihren Gegenstand, und vermittelst desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch. Sie schafft also keine Begriffe von Gegenständen, sondern ordnet nur die Verstandesbegriffe von ihnen, und verbindet durch ihre Principien das, was der Verstand, der durch seine Begriffe das durch die Sinne gegebene Mannigfaltige im Object verbindet, liefert, oder giebt den mannigfaltigen Erkenntnissen, die der Verstand liefert, diejenige collective Einheit *a priori*, welche sie in ihrer gröfstmöglichen Ausbreitung haben können, durch Vernunftbegriffe oder Ideen, welche Vernunfteinheit heifsen kann (M. I. 403. 788). Das ist der allgemeine Begriff von dem Vernunftvermögen, in engerer Bedeutung, sowohl seinem logischen als transscendentalen Gebrauch nach (C. 359. 671.).

15. Den logischen Gebrauch der Vernunft findet man nun erläutert und durch Beispiele begreiflich gemacht im Art. Schlufs, 1 und 4. ff. Die Conclusion oder der Schlufssatz wird mehrentheils als ein Urtheil aufgegeben, zu dem man den Beweis *a priori* suchen soll. Zu einem solchen Beweis gehören nun die beiden Vordersätze, aus denen es herfliefst. Durch diese beiden Vordersätze wird aber ein ganz andrer Gegenstand gedacht, als in dem Schlufssatz. Wir suchen daher im Verstande die Assertion oder Wirklichkeit des Schlufssatzes auf, d. i. wir se-

hen nach, ob ſie ſich nicht im Verſtande unter gewiſſen Bedingungen nach einer allgemeinen Regel vorfinde. Man nehme z. B. den Vernunftſchluſs im Art: Schluſs, 4. γ. Es ſei die Frage aufgeworfen: ob Gelehrte ſterblich ſind. So iſt das Urtheil eigentlich hier noch problematiſch. Um es nun aſſertoriſch zu machen, oder ſagen zu können: Gelehrte ſind, oder ſind nicht, ſterblich, muſs ein ſolches Urtheil als der Schluſsſatz *) eines Vernunftſchluſſes betrachtet werden. Nun wird aber in dem Oberſatz: alle Menſchen ſind ſterblich; und in dem Unterſatz: Gelehrte ſind Menſchen, ein ganz andrer Gegenſtand gedacht, als in dem Schluſsſatz: Gelehrte ſind ſterblich. Im Oberſatz werden die Menſchen als unter die Sphäre des Begriffs ſterblich, im Unterſatz, die Gelehrten als unter die Sphäre des Begriffs Menſchen, und im Schluſsſatz, die Gelehrten als unter die Sphäre des Begriffs ſterblich gehörig, gedacht. Nun finde ich, wenn ich im Verſtande nachſehe, ob ſich nicht etwas vorfinde, was es möglich mache, jenes aufgegebene problematiſche Urtheil in ein aſſertoriſches zu verwandeln, daſs wirklich eine ſolche Bedingung da ſei, die dieſes möglich mache, nehmlich: daſs die Gelehrten unter die Sphäre des Begriffs Menſchen, dieſe aber unter die Sphäre des Begriffs ſterblich gehören. Der Vernunftſchluſs prämittirt oder ſetzt eine allgemeine Regel **) im Oberſatz

*) Der Schluſsſatz iſt nehmlich das wirkliche Urtheil, welches die Aſſertion der Regel im Oberſatz, z. B. daſs alle Menſchen ſterblich ſind, in dem ſubſumirten Falle, daſs Gelehrte Menſchen ſind, ausſagt. Er ſagt alſo eigentlich aus, daſs das, was unter der Bedingung (Menſch) der Regel im Oberſatze allgemein galt, auch in dem vorkommenden Falle (der nach dem Unterſatz dieſe Bedingung bei ſich führt) gültig ſei.

**) Die Regel nehmlich ſagt etwas allgemein unter einer gewiſſen Bedingung aus: alle ſind ſterblich, die nur Menſchen ſind.

voraus, nehmlich die des Sterblichseyns der Menschen. Nun läßt sich das Object des Schlußsatzes: Gelehrte, wirklich unter die Bedingung der Regel, daß sie Menschen sind, im Untersatz subsumiren; denn Gelehrte stehen unter der Bedingung, daß sie Menschen sind, *) also stehen sie auch unter der Regel des Sterblichseyns der Menschen selbst. Diese Regel des Sterblichseyns der Menschen, die auch für andere Gegenstände der Erkenntniß, z. B. Handwerker, gilt, ist es nun, aus welcher vermittelst der Bedingung, daß Gelehrte Menschen sind, das Sterblichseyn der Gelehrten gefolgert wird. Man erkennt hier also die Conclusion *a priori* nicht im Einzelnen (in der Anschauung), wie der Verstand seinen Begriff realisirt, sondern als enthalten im Allgemeinen (dem Princip) und als nothwendig unter einer gewissen Bedingung (daß Gelehrte Menschen sind). Und dies, daß alles unter dem Allgemeinen stehe, und in allgemeinen Regeln bestimmbar sei, ist eben das Princip der Rationalität oder der Nothwendigkeit, was etwas zur Vernunfterkenntniß macht (*principium rationalitatis s. necessitatis* (L. 188.). Man siehet hieraus: daß die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntniß des Verstandes auf die kleinste Zahl der Principien oder allgemeinen Bedingungen zu bringen, und dadurch die höchste Einheit der Verstandeserkenntnisse zu bewirken suche (C. 361. u. 386. f. M. I. 406. 435.), s. Prosyllogismus, 4. f.

16. Von dem reinen Gebrauche der

*) Diese Subsumtion der Bedingung (Gelehrte) des Urtheils: Gelehrte sind sterblich, unter die Bedingung (Menschen) der Regel: Menschen sind sterblich, heißt der Untersatz (*Minor*). Er sagt aus, daß in einem vorkommenden Falle die Bedingung der Regel statt findet.

Vernunft oder der reinen Vernunft *a priori*. Kann man aber die Vernunft isoliren, und ist sie alsdann noch ein eigener Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht? Oder ist die Vernunft ein bloss subalternes Vermögen? Dient sie bloss dazu, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse logische Form zu geben? Ist sie nur ein Werkzeug, wodurch die Verstandeserkenntnisse einander und niedrige Regeln andern höhern (deren Bedingung die Bedingung der niedrigern in ihrer Sphäre befasst) untergeordnet werden, so viel sich durch die Vergleichung derselben will bewerkstelligen lassen? Dies ist die Frage, welche beantwortet werden muss, um damit aufs Reine zu kommen, ob ein transscendentaler Gebrauch der Vernunft möglich sei. In der That ist Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Principien eine Forderung der Vernunft, um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang, d. i. unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem ganzen Umfange in Ein System, zu bringen (M. I, 790). Eben so ist Mannigfaltigkeit der Anschauungen und Einheit der Regeln eine Forderung des Verstandes, um das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe (Regeln für die Anschauungen) und die Anschauungen dadurch in Verknüpfung zu bringen. Ein solcher Grundsatz des Verstandes schreibt den Gegenständen (in der Anschauung) ein Gesetz vor; aber nicht so jener Grundsatz der Vernunft, der gar nicht auf Gegenstände, sondern Verstandeserkenntnisse geht. Er enthält nicht den Grund der Möglichkeit, Gegenstände als solche (wie der Verstand thut) überhaupt zu erkennen und zu bestimmen, sondern ist bloss ein subjectives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrathe unsers Verstandes. Er will durch Vergleichung der Begriffe des Verstandes den allgemeinen Gebrauch derselben auf

die möglichst kleinste Zahl derselben bringen, ohne dass man deswegen von den Gegenständen selbst eine solche Einhelligkeit, die der Gemächlichkeit und Ausbreitung unsers Verstandes Vorschub thue, zu fordern berechtigt wäre. Mit einem Worte:

die Vernunft an sich, d. i. die reine Vernunft *a priori*, enthält synthetische Grundsätze und Regeln

(C. 362. f. M. I, 407.).

17. Das formale und logische Verfahren der Vernunft in Vernunftschlüssen giebt uns schon hinreichende Anleitung, auf welchem Grunde das transscendentale Princip der Vernunft, welches synthetische Erkenntniss durch reine Vernunft möglich macht, beruhet. Dies ist es, was nun gezeigt werden soll (C. 363. M. I, 408. 790.)

18. Erstlich geht der Vernunftschluss nicht auf Anschauungen, um dieselben unter Regeln zu bringen, das thut der Verstand mit seinen Kategorien, nach welchen er die empirische Natur auffasst, sondern er geht auf Begriffe und Urtheile. Wenn also reine Vernunft auch auf Gegenstände geht, so hat sie doch auf diese und deren Anschauung keine unmittelbare Beziehung, sondern nur auf den Verstand und dessen Urtheile, welche zunächst die Gegenstände der Sinne in der Anschauung bestimmen. Verstandeseinheit ist Einheit einer möglichen Erfahrung, aber Vernunfteinheit ist davon wesentlich unterschieden, denn diese ist Einheit einer möglichen Erkenntniss überhaupt. Dass alles, was geschieht, eine Ursache habe, ist ein durch Verstand erkannter und vorgeschriebener Grundsatz.

Er macht die Einheit der Erfahrung möglich, und entlehnt nichts von der Vernunft, welche aus bloſsen Begriffen keine ſolche ſynthetiſche Einheit hätte gebieten können. Denn jener Grundſatz des Verſtandes iſt nur dadurch möglich, daſs ohne ihn gar keine Erfahrung möglich ſeyn würde (C. 363. f. U. 193. M. I. 409.). Zweitens ſucht die Vernunft in ihrem logiſchen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urtheils, des Schluſsſatzes, und der Vernunftſchluſs iſt ſelbſt nichts anders als ein Urtheil, vermittelſt der Subſumtion ſeiner Bedingung (im Unterſatz) unter eine allgemeine Regel (den Oberſatz). Da nun dieſe Regel wiederum eben demſelben Verſuche der Vernunft ausgeſetzt iſt, *) ſo iſt der eigenthümliche Grundſatz der Vernunft überhaupt (im logiſchen Gebrauch): zu dem bedingten Erkenntniſſe des Verſtandes das Unbedingte zu finden (C. 364.), ſ. Anfang, 10. Die logiſche Maxime kann aber nicht anders ein Princip der reinen Vernunft ſeyn, als wenn man annimmt: daſs mit dem Bedingten auch die ganze Reihe der Bedingungen (die mithin ſelbſt unbedingt wäre) gegeben iſt (C. 364.), ſ. Anfang, 11. Ein ſolcher Grundſatz der reinen Vernunft iſt aber offenbar ſynthetiſch; denn das Beding-

*) Hieraus ſiehet man, wie nichtig Garve's Einwurf (a. a O.) iſt: „Um zehen oder mehr Schlüſſe zu machen, wird keine andere Kraft erfordert, als die, welche eine einzige Schluſsfolge zieht: es gehört nur zu jenem eine längere Beharrlichkeit in der Anwendung dieſer Kraft.“ Der ſpecifiſche Unterſchied zwiſchen Verſtand und Vernunft liegt ja nicht darin, daſs jener Einen Schluſs machen kann, die Vernunft aber mehrere; ſondern darin, daſs bei den Verſtandesſchlüſſen nur ein Urtheil aus dem andern entwickelt wird, bei den Vernunftſchlüſſen aber eine Bedingung des Urtheils auſser demſelben vermittelſt einer andern geſucht wird, und daſs daher die Vernunft bei keiner bedingten Bedingung ſtehen bleiben kann; der Verſtand hingegen gerade ſich an der Bedingung des Bedingten begnügt, aber dieſe auch durchaus fordert.

te bezieht sich analytisch zwar auf irgend eine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte, s. Anfang, 11. Der Verstand macht demnach für die Vernunft eben so einen Gegenstand aus, als die Sinnlichkeit für den Verstand; ihr Geschäft ist, die Einheit aller möglichen empirischen Verstandeshandlungen systematisch zu machen; eben so wie der Verstand das Mannigfaltige der Erscheinungen durch Begriffe verknüpft und unter empirische Gesetze bringt (C. 692.) Man kann also die Vernunft durch das Vermögen nach Grundsätzen zu urtheilen und (in praktischer Rücksicht) zu handeln erklären (A. 120.). Die aus diesem obersten Princip der reinen Vernunft entspringenden Grundsätze sind in Ansehung aller Erscheinungen transscendent, d. i. es kann kein ihnen adäquater empirischer Gebrauch von ihnen jemals gemacht werden. Sie unterscheiden sich also von allen Grundsätzen des Verstandes (deren Gebrauch völlig immanent ist, indem sie nur die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema haben) gänzlich. Hiernach kann man die Vernunft durch das Vermögen intellectueller Ideen erklären (U. 194.). Ob nun das Bedürfniss der Vernunft, zu dem Bedingten das Unbedingte zu fordern, durch einen Missverstand für einen transscendentalen Grundsatz der reinen Vernunft gehalten worden, der eine solche unbeschränkte Vollständigkeit übereilter Weise von der Reihe der Bedingungen in den Gegenständen selbst postulire; was in diesem Falle für Missdeutungen und Verblendungen in die Vernunftschlüsse, deren Obersatz aus reiner Vernunft genommen worden, und der vielleicht mehr Petition als Postulat ist, einschleichen mögen, das entwickelt Kant in der transscendentalen Dialektik der reinen Vernunft aus ihren Quellen, die tief in der menschlichen Vernunft verborgen sind. Er theilt diese Dialektik in zwei Hauptstücke, welche

a. von den transſcendenten Begriffen der reinen Vernunft, ſ. Vernunftbegriff;

b. von den transſcendenten und dialektiſchen Vernunftſchlüſſen, ſ. Vernunftſchluſs,

handeln (C. 367.), ſ. Anfang, 11. a. ff.

19. Grenzbeſtimmung der reinen Vernunft. Die Principien der kritiſchen Philoſophie ſchränken den Gebrauch der Vernunft bloſs auf mögliche Erfahrung ein. Aber dieſe Principien könnten ſelbſt transſcendent werden, und die Schranken unſrer Vernunft für Schranken der Möglichkeit der Dinge ſelbſt ausgeben, wenn nicht eine ſorgfältige Critik die Grenzen unſrer Vernunft auch in Anſehung ihres empiriſchen Gebrauchs bewachte. So möchte der Skepticismus anfangs bloſs zu Gunſten des Erfahrungsgebrauchs der Vernunft alles für nichtig und grundlos erklären, was dieſen Erfahrungsgebrauch überſteigt. Als man aber endlich inne ward, daſs doch die nehmlichen Grundſätze *a priori*, deren man ſich bei der Erfahrung bediente, noch weiter führen könnten, ſo fing man an, ſelbſt die Erfahrungsgrundſätze zu bezweifeln. Man konnte nehmlich nicht beſtimmen, wie weit und warum nur bis dahin und nicht weiter der Vernunft zu trauen ſei; dieſer Verwirrung aber kann nur durch förmliche und aus Grundſätzen gezogene Grenzbeſtimmung unſers Vernunftgebrauchs abgeholfen und allem Rückfall auf künftige Zeit vorgebeugt werden (Pr. 164. f.).

20. Erfahrung thut der Vernunft niemals völlig Genüge; ſie weiſet uns in Beantwortung der Fragen immer weiter zurück, und läſst uns in Anſehung des völligen Aufſchluſſes derſelben unbefriedigt. Wer kann es wohl ertragen,

daſs wir von der Natur unſrer Seele bis zum klaren Bewuſstſeyn des Subjects und zugleich der Ueberzeugung von der Grundloſigkeit des Materialismus gelangen, ohne nach der Natur eines ſolchen immateriellen Gegenſtandes zu fragen? Und wie leicht nimmt er dann nicht den Vernunftbegriff eines einfachen immateriellen Weſens an, ob er gleich ſeine objective Realität gar nicht darthun kann? Wer kann ſich bei der bloſsen Erfahrungserkenntniſs in allen kosmologiſchen Fragen, von der Weltdauer und Weltgröſse, von der Freiheit oder Naturnothwendigkeit, befriedigen? Denn wir mögen es anfangen, wie wir wollen, ſo gebiert jede nach Erfahrungsgrundſätzen gegebene Antwort immer eine neue Frage. Dieſe will nun wieder beantwortet ſeyn, und da dieſes ſo fortgeht, ſo thut ſich dadurch die Unzulänglichkeit aller phyſiſchen Erklärungsarten zur Befriedigung der Vernunft deutlich dar. Endlich, wer ſieht nicht bei der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Erfahrungsgegenſtände die Unmöglichkeit, bei dieſen ſtehen zu bleiben? Wer fühlt ſich nicht nothgedrungen, unerachtet alles Verbots, ſich nicht in transſcendente Ideen *) zu verlieren, in dem Begriffe eines höchſten Weſens Ruhe und Befriedigung zu ſuchen? Und doch kann die Idee eines ſolchen Weſens an ſich ſelbſt der Möglichkeit nach nicht eingeſehen, obgleich auch nicht widerlegt werden; aber ohne ſie müſste doch die

*) Garves Einwurf (a. a. O.): „es liege nicht in der Definition der Vernunft, daſs ſie Ideen hervorbringt;“ trifft wieder bloſs die Erklärung der Vernunft in ihrem logiſchen Gebrauch. Garve hält nehmlich die Erklärung, daſs die Vernunft das Vermögen zu ſchlieſsen ſei, für Kants Erklärung der Vernunft in jedem Gebrauch und jeder Beziehung dieſes Worts. Darum ſagt Garve auch: „noch weit weniger ſcheint die praktiſche Vernunft ein bloſses Schluſsvermögen zu ſeyn.“ Die Frage endlich: warum iſt die praktiſche Vernunft das Höchſte und Gebietende im Menſchen? iſt im Art. Intereſſe, 7. ff. beantwortet.

Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben (Pr. 165. f.).

21. Unſre Vernunft ſieht gleichſam um ſich einen Raum für die Erkenntniſs der Dinge an ſich ſelbſt, ob ſie gleich von ihnen niemals beſtimmte Begriffe haben kann. So lange die Erkenntniſs der Vernunft gleichartig iſt, laſſen ſich von ihr keine beſtimmten Grenzen angeben. In der Mathematik und Naturwiſſenſchaft erkennt die menſchliche Vernunft zwar Schranken (daſs etwas auſser ihr liegt, wohin ſie niemals gelangen kann; denn Schranken ſind Verneinungen, die eine Gröſse afficiren, ſo fern ſie nicht abſolute Vollſtändigkeit hat), aber keine Grenzen (daſs ſie ſelbſt in ihrem innern Fortgange irgendwo vollendet ſeyn werde; denn Grenzen ſetzen bei ausgedehnten Weſen immer einen Raum voraus, der auſserhalb einem gewiſſen beſtimmten Platze angetroffen wird, und ihn einſchlieſst). Die Erweiterung der Einſichten in der Mathematik und die Möglichkeit immer neuer Erfindungen geht ins Unendliche; eben ſo die Entdeckung neuer Natureigenſchaften, durch fortgeſetzte Erfahrung und Vereinigung derſelben durch Vernunft. Aber Mathematik geht nur auf Erſcheinungen, und Naturwiſſenſchaft wird uns niemals das Innere der Dinge entdecken, beide haben alſo Schranken, aber keine Grenzen (Pr. 166. f.).

22. Allein Metaphyſik führt uns in den dialektiſchen Verſuchen der reinen Vernunft (die nicht willkührlich, oder muthwilliger Weiſe angefangen werden, ſondern dazu die Natur der Vernunft ſelbſt antreibt) auf Grenzen, und die transſcendentalen Ideen zeigen uns wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs. Ja ſie zeigen uns auch die Art, dieſe Grenzen zu beſtimmen, und das iſt auch der Zweck und

Nutzen dieser Naturanlage unsrer Vernunft. Die Vernunft findet bei allen Begriffen und Gesetzen des Verstandes, die ihr zum empirischen Gebrauche hinreichend sind, keine Befriedigung. Die transscendentalen Ideen haben die Vollendung der Auflösung aller ins Unendliche immer wiederkommenden Fragen zur Absicht, und sind also Probleme der Vernunft, die über die Sinnenwelt hinauszugehen scheinen, in der jene Vollendung nicht möglich ist. In der Erkenntniss der Dinge an sich selbst allein kann also Vernunft hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen (Pr. 168. f.).

23. Die Vernunft (in der weitesten Bedeutung des Worts, da sie mit Verstand in der weitesten Bedeutung einerlei ist) hat Schranken in Ansehung aller Erkenntniss bloſser Gedankenwesen, s. Noumen. Die reine Vernunft aber (in der engern Bedeutung des Worts, als Vermögen der Principien) hat Grenzen. In allen Grenzen ist aber auch etwas Positives, (z. B. Fläche ist die Grenze des cörperlichen Raums, indessen doch selbst ein Raum; Linie ist ein Raum, ob sie wohl die Grenze der Fläche ist; Punct ist die Grenze der Linie, aber doch noch immer ein Ort im Raume); dahingegen Schranken bloſse Negationen (die Aufhebung alles Positiven) enthalten. Wie verhält sich nun unsre Vernunft bei dieser Verknüpfung dessen, was wir kennen, mit dem uns Unerforschlichen? Die Vernunft trifft nur in den Noumenen, als Dingen an sich selbst, Vollendung und Befriedigung an, die sie in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann. Da wir nun jene Verstandeswesen durch die Vernunft mit der Sinnenwelt verknüpfen müssen, so werden wir doch wenigstens diese Verknüpfung vermittelst solcher

Begriffe denken können, die ihr Verhältniſs zur Sinnenwelt ausmachen (Pr. 170. f.). So iſt der deiſtiſche Begriff (von Gott, als einem höchſten Wesen) ein ganz reiner Vernunftbegriff, welcher aber nur ein Ding bedeutet, das alle Realität enthält. Allein es läſst ſich keine einzige beſtimmte Realität angeben, indem wir bei den ontologiſchen Prädicaten (Ewigkeit, Allgegenwart u. ſ. w.) nichts beſtimmtes denken. Den theiſtiſchen Begriff (von Gott, als einem höchſten lebenden Weſen, das Vernunft und Willen hat) greift Hume (ſ. Hume, 13.) unwiderleglich an, wenn die Unvermeidlichkeit des Anthropomorphismus dabei gewiſs iſt. Wenn wir nun mit dem Verbot: alle transſcendente Urtheile der reinen Vernunft zu vermeiden, das Gebot: bis zu Begriffen auſserhalb dem Felde des immanenten (empiriſchen) Gebrauchs hinauszugehen, verknüpfen: ſo iſt das nur dadurch möglich, daſs wir nur gerade auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs ſtehen bleiben. Denn dieſe Grenze gehört eben ſowohl zum Felde der Erfahrung, als dem der Gedankenweſen, und wir werden dadurch zugleich belehrt, wie jene ſo merkwürdigen Ideen lediglich zur Grenzbeſtimmung der menſchlichen Vernunft dienen. Wir halten uns aber auf dieſer Grenze mit der Idee Gott, wenn wir unſer Urtheil bloſs auf das Verhältniſs einſchränken, welches die Welt zu dieſem Weſen haben mag; denn alsdann eignen wir dem höchſten Weſen keine Eigenſchaft zu, die es an ſich ſelbſt habe, dadurch vermeiden wir aber den dogmatiſchen Anthropomorphismus und erlauben uns nur einen ſymboliſchen, der in der That nur die Sprache und nicht den Gegenſtand angeht.

Den deiſtiſchen Begriff des Urweſens aber muſs man einräumen, weil die Vernunft in der Sinnenwelt durch lauter Bedingungen,

die immer wiederum bedingt sind, getrieben wird. Und so kann uns nichts hindern, von diesem Wesen eine Caussalität durch Vernunft in Ansehung der Welt zu prädiciren, und so zum Theismus überzuschreiten. Denn darum ist man ja nicht genöthigt, diesem Urwesen die Vernunft als eine ihm an sich selbst anklebende Eigenschaft beizulegen. Denn, was die Einräumung des deistischen Begriffes vom Urwesen betrifft, so ist das der einzige mögliche Weg, den Gebrauch der Vernunft in Ansehung aller möglichen Erfahrung in der Sinnenwelt durchgängig mit sich einstimmig auf den höchsten Grad zu treiben, wenn man selbst wieder eine höchste Vernunft als eine Ursache aller Verknüpfungen in der Welt annimmt. Dadurch wird aber die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen an sich selbst übergetragen, sondern nur auf das Verhältniss desselben zur Sinnenwelt, und also der Anthropomorphismus gänzlich vermieden; es heisst nehmlich nun nicht, Gott hat Vernunft, sondern, Gott verhält sich zur Welt so, wie auf Erden ein Wesen, das Vernunft hat, zu einem Kunstwerk, das von ihm hervorgebracht ist. Hier wird nehmlich nur die Ursache der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, sofern es den Grund dieser Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber nur nach der Analogie, d. i. sofern dieser Ausdruck nur das Verhältniss anzeigt, was die uns unbekannte oberste Ursache zur Welt hat, um darin alles im höchsten Grade vernunftmäfsig zu bestimmen. So bedienen wir uns also der Eigenschaft der Vernunft nicht, um Gott zu erkennen, sondern um die Welt vermittelst derselben so zu denken, dass wir den gröfstmöglichen Vernunftgebrauch in Ansehung derselben nach einem Princip haben. Wir gestehen dadurch, dass es uns ganz unerforschlich und auf bestimmte Weise

ſogar undenkbar ſei, was das höchſte Weſen an ſich ſelbſt ſei. Wir werden dadurch abgehalten, nach unſern Begriffen, die wir von der Vernunft als einer wirkenden Urſache (vermittelſt des Willens) haben, keinen transſcendenten Gebrauch zu machen. Das würde aber geſchehen, wenn wir die göttliche Natur durch Eigenſchaften beſtimmen und uns in grobe oder ſchwärmeriſche Begriffe verlieren wollten, die doch immer nur von der menſchlichen Natur entlehnt ſind. Wir werden endlich dadurch abgehalten, die Weltbetrachtung mit hyperphyſiſchen Erklärungsarten nach unſern auf Gott übergetragenen Begriffen von der menſchlichen Vernunft zu überſchwemmen und von ihrer eigentlichen Beſtimmung abzubringen, nach der ſie ein Studium der bloſsen Natur durch die Vernunft und nicht eine vermeſſene Ableitung ihrer Erſcheinungen von einer höchſten Vernunft ſeyn ſoll. Der unſern ſchwachen Begriffen angemeſſene Ausdruck wird ſeyn: daſs wir uns die Welt ſo denken, als ob ſie von einer höchſten Vernunft ihrem Daſeyn und innern Beſtimmung nach abſtamme. Hierdurch erkennen wir die Beſchaffenheit (die Vernunftform in) der Welt, ohne ihre Urſache an ſich ſelbſt zu beſtimmen, und legen in das Verhältniſs der oberſten Urſache zur Welt den Grund dieſer Beſchaffenheit, ohne die Welt dazu für ſich ſelbſt zureichend zu finden. Ich werde ſagen: die Cauſalität der oberſten Urſache iſt dasjenige in Anſehung der Welt, was menſchliche Vernunft in Anſehung ihrer Kunſtwerke iſt. Dabei bleibt uns die Natur der oberſten Urſache ſelbſt unbekannt; wir vergleichen nur ihre uns bekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmäſsigkeit mit denen uns bekannten Wirkungen menſchlicher Vernunft. Wir nennen daher die oberſte Urſache eine Vernunft, ohne ihr darum eben daſſelbe, was wir am Menſchen unter dieſem Ausdrucke verſtehen, beizulegen (Pr. 177. ff.).

24. So treiben wir den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung hinaus, und sehen doch auch das Feld möglicher Erfahrung nicht für dasjenige an, was in den Augen unsrer Vernunft sich selbst begrenzte. Critik der Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwischen dem von Hume bekämpften Dogmatismus und dem Skepticismus, den er dagegen einführen wollte (Pr. 180.).

25. Kant bedient sich des Sinnbildes einer Grenze, um die Schranken der Vernunft in Ansehung ihres ihr angemessenen Gebrauchs festzusetzen. In unsrer Vernunft sind beides Erscheinungen und Dinge an sich selbst zusammengefasst, die Sinnenwelt enthält blofs die erstern und der Verstand mufs die letztern annehmen (ohne doch ihr Daseyn beweisen zu können). Wie verfährt nun die Vernunft, den Verstand in Ansehung beider Felder zu begrenzen? Da nehmlich eine Grenze etwas Positives ist, so wird die Vernunft durch ihre Erweiterung bis zu dieser Grenze wirklich einer positiven Erkenntnifs theilhaftig. Es hat also die Vernunft in diesem Standpunct wirklich die Obliegenheit der Begrenzung des Erfahrungsfeldes (Pr. 180. ff.).

26. Die natürliche Theologie ist ein solcher Begriff auf der Grenze der menschlichen Vernunft, da sie sich genöthigt sieht, zu der Idee eines höchsten Wesens (und, in praktischer Beziehung, auch auf die einer intelligibeln Welt) hinauszusehen. Hierzu sieht sie sich aber blofs darum genöthigt, um ihren eigenen Gebrauch innerhalb der Sinnenwelt nach Principien der gröfstmöglichen (theoretischen sowohl als praktischen) Einheit zu leiten, und zu diesem Behuf sich der Beziehung derselben auf eine selbstständige Vernunft zu bedienen, hierdurch aber sich nicht blofs ein Wesen zu erdichten, sondern nur es analogisch zu bestimmen (Pr. 182.).

Vernunft lehrt uns alſo durch alle ihre Principien *a priori* niemals etwas mehr, als lediglich Gegenſtände möglicher Erfahrung, und auch von dieſen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann.

Sie führt uns aber bis zur objectiven Grenze der Erfahrung, nehmlich der Beziehung auf etwas Ueberſinnliches; und mehr kann man vernünftiger Weiſe nicht wünſchen (Pr. 183.).

27. Diſciplin der Vernunft. Der bloſs natürliche Gebrauch der Naturanlage der menſchlichen Vernunft verwickelt ſie in ſtreitige dialektiſche Schlüſſe, wenn keine Diſciplin ſie zügelt und in Schranken ſetzt. Dieſe Diſciplin iſt aber nur durch wiſſenſchaftliche Critik möglich, ſ. Diſciplin (Pr. 183.). Daſs aber die Vernunft einer Diſciplin bedürfe, mag allerdings befremdlich ſcheinen, und in der That iſt ſie auch einer ſolchen Demüthigung bisher entgangen, weil Niemand argwohnte, daſs auch ſie Worte für Sachen geben könnte (M. I, 856. C. 738.). Im empiriſchen Gebrauche der Vernunft bedarf es keiner Critik derſelben, weil ihre Grundſätze am Probirſtein der Erfahrung einer continuirlichen Prüfung unterworfen werden, ſ. Critik der reinen Vernunft, 10. Aus den glücklichen Fortſchritten der Mathematik hat man unrichtig gefolgert, daſs es auch auſser dem Felde der Gröſsen gelingen werde, durch die mathematiſche Methode viel auszurichten. Allein man hatte nicht über die Mathematik philoſophirt, welches ein ſchweres Geſchäft iſt, und ſo dachte man nicht an den ſpecifiſchen Unterſchied des philoſophiſchen Vernunftgebrauchs von dem mathematiſchen. Gangbare und empiriſch gebrauchte Regeln, die ſie von der gemeinen Vernunft borgen, z. B. aus Nichts wird Nichts, gelten

ihnen ſtatt Axiomen, ſ. Mathematik, 15. (C. 752. f. M. I, 871.). Worauf aber die Gründlichkeit der Mathematik beruhet, und daſs folglich die mathematiſche Methode in der Philoſophie nicht anwendbar ſei (M. I, 873.) findet man im Art: Mathematik, 16. Hieraus folgt, daſs es ſich für die Natur der Philoſophie, vornehmlich im Felde der reinen Vernunft, nicht ſchicke zu dogmatiſiren. Das gelingt nie, und hindert vielmehr die Entdeckung einer ihre Grenzen verkennenden Vernunft. Die Vernunft kann alſo in ihren transſcendentalen Verſuchen nicht ſo zuverſichtlich vor ſich hinſehen, gleich als wenn der Weg, den ſie zurückgelegt hat, ſo ganz gerade zum Ziele führe (C. 763. M. I, 879.). S. übrigens Diſciplin.

28. Kanon der reinen Vernunft. Es iſt demüthigend für die menſchliche Vernunft, daſs ſie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet, und ſogar noch einer Diſciplin bedarf, um ihre Ausſchweifungen zu bändigen, und die Blendwerke, die ihr daher kommen, zu verhüten. Allein andererſeits erhebt es ſie wieder, daſs ſie dieſe Diſciplin ſelbſt ausüben kann und muſs, ingleichem daſs die Grenzen, die ſie ihrem ſpeculativen Gebrauche zu ſetzen genöthigt iſt, zugleich die vernünftelnden Anmaſsungen jedes Gegners einſchränken. Der gröſste und vielleicht einzige Nutzen aller Philoſophie der reinen Vernunft iſt alſo nur negativ, da ſie nehmlich als Diſciplin zur Grenzbeſtimmung dient, und nicht Wahrheit entdeckt, ſondern nur Irrthümer verhütet (C. 823. M. I, 945.). Indeſſen muſs es doch irgendwo einen Quell von poſitiven Erkenntniſſen geben, welche ins Gebiete der reinen Vernunft gehören. Dieſe geben nur durch Miſsverſtand zu Irrthümern Anlaſs, machen aber in der That das Ziel der Beeiferungen der Vernunft aus. Dieſer Quell iſt die

Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch (C. 823. f. M. I, 946.), s. Kanon.

29. Praktische Vernunft. Die Vernunft in ihrem praktisch - sittlichen Gebrauch ist ebenfalls *a priori*, und wir müssen uns daher bei der Untersuchung derselben so nahe als möglich am Transscendentalen halten, und alles Psychologische und Empirische gänzlich bei Seite setzen (M. I. 954. C. 829.). Zu jedem moralischen Urtheile (mithin auch der Religion) bedarf der Mensch Vernunft, und kann sich nicht auf Satzungen und eingeführte Gebräuche fussen. Um nun die praktische Vernunft kennen zu lernen, müssen wir den Begriff der Freiheit im praktischen Verstande zu Hülfe nehmen, s. Freiheit, 28. ff. Eine Willkühr ist bloss thierisch, wenn sie nicht anders als pathologisch, frei, wenn sie durch vernünftige Bewegungsgründe bestimmt werden kann; was mit der letztern zusammenhängt ist praktisch. Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden; denn nicht bloss das, was reitzt, bestimmt die menschliche Willkühr, sondern auch vernünftige Bewegungsgründe, d. i. solche, die von Nutzen und Schaden hergenommen sind, und bloss auf Vernunft beruhen. Die Vernunft giebt daher auch Imperativen, d. i. objective Gesetze der Freiheit, oder praktische Gesetze (M. I, 955, C. 829. f.), s. Kanon, 4. ff. Ausser diesen Gesetzen führt uns auch die praktische Vernunft zum Glauben an übersinnliche Gegenstände, und realisirt dadurch die Vernunftbegriffe der speculativen Vernunft für den praktischen Gebrauch. Die Vernunft führte uns in ihrem speculativen Gebrauch durch das Feld der Erfahrungen, und von da zu speculativen Ideen oder Vernunftbegriffen. Allein diese führten uns wieder auf Erfahrung zurück und erfüllten zwar ihre Absicht auf eine

nützliche Art, nehmlich so viel möglich ist Vollständigkeit und systematischen Zusammenhang in unsre Erfahrungserkenntniss zu bringen; aber unsere Erwartungen, unsre Erkenntnisse auch über die Erfahrung hinaus zu erweitern, wurden dadurch doch nicht befriedigt. Nun ist aber reine Vernunft auch im praktischen Gebrauche anzutreffen, und führt in demselben zu Ideen oder Vernunftbegriffen. Diese Vernunftbegriffe sind aber die höchsten Zwecke der reinen Vernunft, zu ihnen führt uns die reine Vernunft durch das praktische Interesse (M. I, 957. C. 832.). Dass es moralische Gesetze in der Vernunft giebt, und dass diese Gesetze uns verbinden, beweisen die aufgeklärtesten Moralisten, und das sittliche Urtheil eines jeden Menschen stimmt damit zusammen (M. I, 963. C. 835.), s. Kanon, 6. ff. Die Vernunftbegriffe aber, zu welchen die reine Vernunft durch das praktische Interesse führt, sind z. B. die moralische Welt, d. i. die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäss ist. Sie ist eine blosse, aber doch praktische, Idee, weil darin von allen Zwecken und aller Schwäche der menschlichen Natur, als Bedingungen und Hindernissen der Moralität abstrahirt wird. Sie hat aber objective (praktische) Realität, weil sie auf die Sinnenwelt gehet, als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch (M. I, 965, C. 836.). Ein andrer Vernunftbegriff, auf den die praktische Vernunft führt, ist der eines, einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens, worauf uns speculative Vernunft nicht einmal aus objectiven Gründen hinweiset. Denn, wir finden in der speculativen Theologie keinen bedeutenden Grund, nur ein einiges Wesen anzunehmen, welches wir allen Naturursachen vorsetzen; dagegen muss es ein einiger, oberster, vernünftiger Wille seyn, der alle Moralgesetze in sich fasst; dieser Wille

mufs allvollkommen feyn, damit die Uebereinftimmung zwifchen Natur und Freiheit in der Welt vollkommen fei (M. I, 976. C. 842, f.). Daher rührte eben das Phänomen in der Gefchichte der menfchlichen Vernunft, dafs die Begriffe von der Gottheit noch roh waren, ehe die moralifchen Begriffe genugfam gereinigt und die fyftematifche Einheit der Zwecke eingefehen war. Die Kenntnifs der Natur nehmlich, und felbft ein anfehnlicher Grad der Cultur der Vernunft in manchen andern Wiffenfchaften, konnten theils nur folche rohe und umherfchweifende Begriffe von der Gottheit hervorbringen, theils eine zu bewundernde Gleichgültigkeit in Anfehung diefer Frage übrig laffen. Erft die durch das äufserft reine Sittengefetz der chriftlichen Religion nothwendig gemachte gröfsere Bearbeitung fittlicher Ideen fchärfte die Vernunft auf diefen Gegenftand, durch das Intereffe, das fie an demfelben zu nehmen nöthigte, und brachte den jetzt für richtig gehaltenen Begriff vom göttlichen Wefen zu Stande. Diefe Richtigkeit aber beruhet nicht darauf, dafs uns etwa die fpeculative Vernunft davon überzeugte, fondern darauf, dafs er mit den moralifchen Vernunftprincipien vollkommen zufammenftimmt (C. 845. M. I, 979.).

30. Der Menfch hat demnach an der Vernunft ein Vermögen, dadurch er fich von allen andern Dingen, ja von fich felbft, fo fern er durch Gegenftände afficirt wird (oder ein finnliches Wefen ift), unterfcheidet. Die Vernunft als reine Selbftthätigkeit ift fogar darin noch über den Verftand erhoben, dafs fie dem Verftande felbft feine Schranken vorzeichnet. Der Verftand ift freilich auch eine Selbftthätigkeit, das ift, nicht blofs eine Fähigkeit, Vorftellungen zu empfangen, wie der Sinn, fondern felbft zu erzeugen. Allein er bringt doch aus feiner Thätig-

keit keine andern Begriffe hervor, als bloſs ſolche, welche die ſinnlichen Vorſtellungen unter Regeln bringen und ſie dadurch in Einem Bewuſstſeyn vereinigen. Ohne dieſen Gebrauch der Sinnlichkeit würde der Verſtand gar nichts denken. Die Vernunft hingegen zeigt unter dem Namen der Ideen eine ſo reine Spontaneität, daſs ſie dadurch weit über alles hinausgeht, was ihr Sinnlichkeit nur liefern kann. Sie beweiſet eben dadurch ihr vornehmſtes Geſchäft, daſs ſie Sinnenwelt und Verſtandeswelt von einander unterſcheidet, und eben dadurch den Verſtand auf die erſtere beſchränkt, aber auch ihn vor der Anmaſsung bewahrt, als ſei ſein Feld das einzige alles Daſeyns und aller Erkenntniſs überhaupt (G. 107. f. M. II, 139.), ſ. übrigens Wille.

31. Cenſur der Vernunft, ſ. Diſciplin, 14.

32. Eigene Vernunft, ſ. Vernunft, 3.

33. Empiriſche Vernunft, ſ. Wille.

34. Fremde Vernunft, ſ. Vernunft, 6.

35. Gemeine Vernunft, ſ. Vernunft, 10.

36. Geſetzgebende Vernunft, ſ. Wille.

37. Geſunde Vernunft, ſ. Orientiren.

38. Höchſte Vernunft, ſ. Kanon, 7.

39. Moraliſch - praktiſche Vernunft, ſ. Wille.

40. Praktiſche Vernunft, ſ. Wille, und Vernunft, 10.

41. Reine Vernunft, ſ. Vernunft, 9. und 16.

42. Speculative Vernunft, ſ. Vernunft, 10.

43. Techniſch - praktiſche Vernunft, ſ. Wille.

44. Theoretiſche Vernunft ſ. Vernunft, 10.

45. Transſcendentale Vernunft, ſ. Vernunft, 12.

Vernunftbegriff,

Idee, intellectuelle Idee, Vernunftidee, *idea*, *idée*, iſt diejenige Art von nothwendigen Begriffen, die der Vernunft eigenthümlich und daran zu erkennen iſt, daſs ihnen kein Gegenſtand in der Erfahrung adäquat (auf ſie völlig paſſend oder congruirend) gegeben werden kann (A. 120. C. 140.). Ein Vernunftbegriff iſt der Begriff von der Form eines Ganzen der Erkenntniſs, welcher vor der beſtimmten Erkenntniſs der Theile vorhergeht, und die Bedingung enthält, jedem Theile ſeine Stelle und ſein Verhältniſs zu den übrigen *a priori* zu beſtimmen. S. hiervon ein Beiſpiel im Art. Normalidee. Geſetzt, wir haben die Erkenntniſs von einem ſinnlichen Gegenſtande, z. B. einem Menſchen, ſo iſt der Begriff von dem Menſchen ein Begriff des Verſtandes, der ihn durch Vergleichung mehrerer Menſchen, und durch Zuſammenfaſſung der Merkmahle, welche dieſe mit einander gemein haben, und mit Weglaſſung der Merkmahle, die jedem von

ihnen eigenthümlich ſind, oder die ſie auch alle mit andern Dingen, die nicht Menſchen ſind, z. B. Gewächſen, beſonderen Thieren u. ſ. w. gemein haben, gebildet hat. Nun tritt aber die Vernunft auf, und bildet ſich einen Begriff vom Menſchen, wie er ſeyn müſste, wenn er in allen Stücken den Zwecken des Menſchen angemeſſen wäre, dies iſt die Vorſtellung vom Menſchen in ſeiner ganzen Vollendung gedacht, eine Vernunftvorſtellung, zu der der wirkliche Gegenſtand in der Erfahrung nicht gefunden werden kann. Nach dieſer Vernunftvorſtellung, die alles in ſich faſst, was nur zum Menſchen, als ſolchem in ſeiner ganzen Angemeſſenheit zum Zweck deſſelben gehört, kann nur der wirkliche Menſch, und jeder Theil deſſelben, nebſt deſſen Verhältniſs zu den übrigen Theilen beurtheilt werden. Dieſe Vernunftvorſtellung iſt alſo bloſs der Begriff von der Form des Ganzen aller Erkenntniſs vom Menſchen, wodurch alles, was dazu gehört, beſtimmt, und jedem einzelnen Theil ſeine Stelle angewieſen wird. Dieſe Vernunftbegriffe fordern demnach vollſtändige Einheit der Verſtandeserkenntniſs, wodurch dieſe nicht ein bloſs zufälliges Aggregat, ſondern ein nach nothwendigen Geſetzen zuſammenhängendes Syſtem wird. Man kann alſo eigentlich nicht ſagen, daſs dieſe Vernunftvorſtellungen Begriffe von wirklichen Gegenſtänden, die etwa über das Feld der Erfahrung hinaus lägen, wären; ſondern ſie ſind vielmehr Begriffe von der durchgängigen Einheit der Verſtandesbegriffe, ſo fern dieſe Vernunfteinheit dem Verſtande zur Regel dient, und ihn leitet. Dieſe Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geſchöpft, vielmehr befragen wir nach ihnen die Natur, und halten unſere Erkenntniſs für mangelhaft, ſo lange ſie denſelben nicht adäquat iſt; obwohl ſie denſelben nie adäquat werden, ſondern ſich ihnen nur immer mehr nähern kann. Reine Erde, reines Waſſer, reine Luft, u. ſ. w.

ſind ſolche Vernunftbegriffe für chemiſche Erkenntniſſe. Allein ihnen kann kein Gegenſtand in der Erfahrung adäquat gegeben werden, alſo auch keine Erfahrungserkenntniſs; man geſteht, daſs ſich ſolche Gegenſtände nicht in der Natur finden, aber doch ſucht man mit Recht nach ihnen, als ob ſie ſich finden könnten. Man hält nehmlich dieſe Begriffe, die, was die Vorſtellung der vollkommenen Reinigkeit betrifft, aus der Natur der Vernunft hervorgehen, für nöthig, um den Antheil, den jede jener Natururſachen an einer Erſcheinung hat, zu beſtimmen. So bringt man in der Chemie alle Materien auf die Erden (gleichſam die bloſse Laſt, obwohl es keine vollkommen reine Erden giebt), Salze und brennliche Weſen (als die Kraft, obwohl auch dieſe nirgends vollkommen rein exiſtiren), endlich auf Waſſer und Luft (als Vehikel, gleichſam Maſchinen, vermittelſt deren die vorigen wirken, obwohl ſie in der Natur überall mit jenen vermiſcht ſind, und nie ganz vollkommen von ihnen abgeſondert werden können), um nach dem Vernunftbegriff eines Mechanismus die chemiſchen Wirkungen zu erklären. Denn wiewohl man ſich nicht wirklich ſo ausdrückt, ſo iſt doch ein ſolcher Einfluſs der Vernunft auf die Eintheilungen der Naturforſcher ſehr leicht zu entdecken (C. 673. f.). Die Vernunftbegriffe ſind alſo weder Anſchauungen, wie die Anſchauungen von Raum und Zeit; noch Gefühle, wie die Glückſeligkeitslehre ſie ſucht, z. B. der Freude und der Hoffnung; noch Verſtandesbegriffe, wie die des Menſchen, der Erde, der Natur, u. ſ. w. die ihre Realität an Beiſpielen der Erfahrung beweiſen und nothwendig beweiſen müſſen; ſondern Begriffe von einer Vollkommenheit, der nichts in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann, der man ſich zwar immer mehr nähern, ſie aber nie vollſtändig erreichen kann, z. B. des Menſchen in ſeiner gan-

zen Zweckmäſsigkeit und Vollkommenheit, der Erde in ihrer ganzen Reinigkeit, vollkommen unvermiſcht mit irgend einem andern Cörper, der Freiheit, deren objective Realität an ſich zweifelhaft iſt (A. 120. G. 114. P. 250.). Ein ſolcher Vernunftbegriff läſst ſich nicht durch Zuſammenſetzung erhalten; denn das Ganze iſt hier eher, als der Theil.

2. Die Benennung eines Vernunftbegriffs zeigt ſchon, daſs er ſich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beſchränken laſſen. Er betrifft eine Erkenntniſs, die vielleicht das Ganze der möglichen Erfahrung oder ihrer empiriſchen Syntheſis in ſich faſst, von der aber jede empiriſche Erkenntniſs nur ein Theil iſt. Keine wirkliche Erfahrung reicht zum Vernunftbegriff jemals zu, aber iſt doch jederzeit dazu gehörig. Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen *) (*comprehendere*, *comprendre*), d. h. in dem Grade durch die Vernunft oder *a priori* zu erkennen, als zu unſrer Abſicht hinreichend iſt (L. 97.); wie Verſtandesbegriffe zum Verſtehen der Wahrnehmungen (*intelligere*, *entendre*), d. h. durch den Verſtand vermöge der Begriffe zu erkennen oder zu concipiren (L. 97.). Es iſt der eigenthümliche Grundſatz der Vernunft: zu dem bedingten Erkenntniſſe des Verſtandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit des Verſtandes vollendet wird, ſ. Vernunft; daher ent-

*) Es kann einem Philoſophen nichts erwünſchter ſeyn, als wenn er das Mannigfaltige der Begriffe und Grundſätze, die ſich ihm vorher bei ihrem Gebrauch *in concreto* zerſtreut dargeſtellt hatten, aus einem Princip *a priori* ableiten und alles auf ſolche Weiſe in eine Erkenntniſs vereinigen kann. Vorher glaubte er nur alles zu einem Aggregat vollſtändig geſammlet zu haben; jetzt weiſs er, daſs gerade nur ſo viel, nicht mehr, nicht weniger, die Erkenntniſs ausmachen könne und ſieht die Nothwendigkeit ſeiner Eintheilungen, welches ein Begreifen iſt, und nun hat er allererſt ein Syſtem (Pr. 117. f.).

hält ein Vernunftbegriff die Vorstellung des Unbedingten, welches niemals ein Glied der empirischen Synthesis ausmacht, indem in der Erfahrung alles bedingt ist. So giebt es in der Erfahrung, durch chemische Läuterung, wohl ziemlich reine Erden im Verhältniss zu andern nicht geläuterten; aber eine vollkommen oder unbedingt reine, die es in aller Beziehung wäre, giebt es nicht, sie ist ein Vernunftbegriff. Dennoch kann ein solcher Begriff eine gewisse objective Gültigkeit haben, nicht als wenn es einen solchen Gegenstand in der Anschauung gäbe; sondern, die Verstandeserkenntniss ist ihnen als einer Regel wirklich unterworfen. Hat nun der Vernunftbegriff objective Gültigkeit, so heisst er ein richtig geschlossener Begriff (*conceptus ratiocinatus*), weil er aus dem Vernunftvermögen, welches, logisch betrachtet, ein Vermögen zu schliessen ist, entspringt; wo nicht, so ist er wenigstens durch einen Schein des Schliessens erschlichen, und kann dann ein vernünftelnder Begriff (*conceptus ratiocinans*) genannt werden. Es ist aber ein Unterschied zwischen den Vernunftbegriffen, die auf bestimmte Erfahrungserkenntnisse von Gegenständen gehen, wie z. B. der von einer reinen Erde ist, und solchen Vernunftbegriffen, die blofs auf Verstandesbegriffe überhaupt gehen und denselben nur noch das Merkmahl des Unbedingten hinzusetzen, z. B. eine unbedingte Ursache, ein unbedingtes Subject. Die letztern nennt K. transscendentale Begriffe der reinen Vernunft oder reine Vernunftbegriffe; jene können Begriffe der empirischen Vernunft heissen (C. 367. f. M. I. 415.).

3. So reich auch unsere Sprachen sind, so findet sich dennoch der denkende Kopf oft wegen des Ausdrucks verlegen, der seinem Begriff genau anpafst, und in dessen Ermangelung er weder Andern, noch sich selbst recht verständlich werden

kann. Die Anmaſsung neue Wörter zu ſchmieden gelingt ſelten. Ehe man daher zu dieſem verzweifelten Mittel ſchreitet, iſt es rathſam, ſich in einer todten oder gelehrten Sprache umzuſehen, ob ſich daſelbſt nicht dieſer Begriff ſamt ſeinem angemeſſenen Ausdruck vorfinde. Auch ſelbſt dann, wenn der alte Gebrauch deſſelben durch Unbehutſamkeit ihrer Urheber etwas ſchwankend geworden wäre, iſt der Gebrauch deſſelben doch immer beſſer, als die Einführung eines neuen. Denn man kann die Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, befeſtigen; bei der Einführung eines neuen aber läuft man Gefahr, ſich unverſtändlich zu machen, und ſein Geſchäft zu verderben (C. 368. f. M. I. 416.). Daher wenn ſich etwa zu einem gewiſſen Begriff nur ein einziges Wort vorfände, das in ſchon eingeführter Bedeutung dieſem Begriff genau anpaſst, ſo ſollte man ihm ſeine eigenthümliche Bedeutung ſorgfältig aufbehalten. Denn geht man verſchwenderiſch damit um, oder gebraucht es bloſs zur Abwechſelung, ſynonymiſch: ſo wird man entweder den Begriff nicht genugſam von andern verwandten Begriffen unterſcheiden, oder gar der an dies Wort gebundene Gedanke verlohren gehen (C. 369. M. I, 417.). Nun bedient ſich Plato des Ausdrucks Idee für das Urbild eines Dinges, das nach ſeiner Meinung aus der höchſten Vernunft ausfloſs, von da der menſchlichen Vernunft zu Theil ward, die es aber jetzt durch Erinnerung (die Philoſophie heiſst) zurückrufen muſs. Er fand ſeine Ideen vorzüglich in allem, was praktiſch iſt, z. B. die Idee der Tugend, der niemals ein Menſch adäquat handeln wird, und nach welcher doch aller moraliſche Werth beurtheilt werden muſs; eben ſo die nothwendigen Ideen, nach welchen allein ein Fürſt wohl regieren kann, und die bei aller Geſetzgebung zum Grunde liegen, zwiſchen denen und der Ausführung aber allemal eine groſse Kluft

bleibt. Aber nicht nur in den Handlungen und ihren Gegenständen, sondern auch in der Natur selbst sieht Plato mit Recht deutliche Beweise ihres Ursprungs aus Ideen. Ein Gewächs kann nur nach Ideen möglich seyn, es congruirt zwar nie mit der Idee des vollkommensten seiner Art, so wenig als der Mensch mit der Idee des vollkommensten Menschen (der Menschheit), ein Staat mit der Idee einer vollkommenen Republik, die gröfste Wohlfahrt auf Erden mit der Idee eines glückseligen Lebens; allein wir müssen uns doch diese Ideen im höchsten Verstande als Individuen (gleichsam das, was die sinnlichen Gegenstände für unser Erkenntnifsvermögen sind, nur dafs wir diese als aufser uns uns vorstellen müssen) und nur das Ganze der Verbindung der nach ihnen geformten sinnlichen Dinge im Weltall als einzig und allein jenen Ideen adäquat denken. Dies ist Platos Vorstellung von den Ideen, die er besonders in Ansehung der Principien der Sittlichkeit sehr richtig gefafst hat, s. Plato, 4. ff. Kant nimmt nun diesen Platonischen Sprachgebrauch an, und nennt die Begriffe, welche aus der Vernunft entspringen, Ideen, die, welche bei dem empirischen Gebrauch der Vernunft entstehen, Ideen der empirischen Vernunft, die aber, welche sich bei dem transscendentalen Gebrauch der reinen Vernunft hervorthun, transscendentale Ideen. Also bedeutet transscendentaler Vernunftbegriff und transscendentale Idee einerlei. Er wünscht, dafs man den Ausdruck Idee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz nehmen möge, damit er nicht fernerhin unter die übrigen unbestimmten Ausdrücke gerathe, und die Wissenschaft dabei einbüfse. Die transscendentale Idee oder der reine Vernunftbegriff ist also ein Begriff aus Notionen (reinen Begriffen, die lediglich im Verstande ihren Ursprung haben), der die Möglichkeit der

Erfahrung überſteigt; er iſt ein nothwendiger Begriff, deſſen Gegenſtand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben werden kann (P. 126.). So ſind die Begriffe Gott und Welt Ideen. Denn die erſtere iſt die Notion Urſache, aber unbedingt gedacht, nehmlich als Urſache, von der die ganze Reihe aller Wirkungen abſtammt, die aber nicht wieder Wirkung einer andern Urſache iſt; ſo etwas findet man aber nicht in der Erfahrung, in der alles, folglich auch jede Urſache, bedingt, oder die Wirkung einer andern Urſache ſeyn muſs. Eben ſo iſt der Begriff Welt die Notion der Totalität oder des Ganzen der Erſcheinungen, aber unbedingt gedacht, d. i. ſo, daſs es weiter kein Theil eines andern Ganzen ſeyn kann; dieſen Gegenſtand finden wir aber nicht in der Erfahrung, in der bloſs Theile der Welt anzutreffen ſind, d. i. ſolche Ganze, die wir immer wieder als Theile zu einem andern Ganzen rechnen können. Es gehört Cultur der Vernunft dazu, wenn man dergleichen Ideen haben will. Sie fehlen daher den meiſten Menſchen. Viele Menſchen haben keine Idee von dem, was ſie wollen, daher verfahren ſie nach Inſtinct und Autorität (L. 143.). Die Vorſtellung der rothen Farbe kann hingegen nicht eine Idee genannt werden; denn ſie iſt nicht einmal eine Notion oder ein Verſtandesbegriff, ſondern entweder eine empiriſche Anſchauung, wenn ſie mich afficirt, oder ein empiriſcher Begriff, wenn ich ſie denke (C. 375. ff. M. I. 423.).

4. Die reinen Vernunftbegriffe oder transſcendentalen Ideen ſind alſo das in Anſehung der reinen Vernunft, was reine Verſtandesbegriffe oder Kategorien in Anſehung des Verſtandes ſind. Die Unterſcheidung beider, als Erkenntniſſe von ganz verſchiedener Art, Urſprung und Gebrauch, iſt ein ſehr wichti-

ges Stück der reinen Vernunft. Denn ohne eine solche Absonderung würde Metaphysik schlechterdings unmöglich, oder höchstens ein regelloser, stümperhafter Versuch seyn. Denn man würde die Materien nicht kennen, mit welchen man sich beschäftigt. Wenn die Critik der r. V. auch nur das allein geleistet hätte, dass sie diesen Unterschied zuerst vor Augen gelegt hat, so hätte sie schon dadurch mehr zur Aufklärung unsers Begriffs und der Leitung der Nachforschung im Felde der Metaphysik beigetragen, als alle fruchtlosen Versuche vor ihr (P. 127.). So wie nun die Form der Urtheile des Verstandes, in einen Begriff von der Synthesis der Anschauungen verwandelt, reine Verstandesbegriffe oder Kategorien giebt; eben so giebt die Form der Vernunftschlüsse, in einen Begriff von der Synthesis der Verstandesurtheile, die durch die Verstandesbegriffe möglich werden, verwandelt, reine Vernunftbegriffe oder transscendentale Ideen (C. 377. f. Pr. 126. 129. M. I, 424.). Der reine Vernunftbegriff ist demnach ein Begriff, der nicht willkührlich erdichtet ist, sondern aus der Natur der reinen Vernunft entspringt, und zwar als Form des Vernunftschlusses aus Notionen. Er ist eben so wie die Kategorie *a priori* oder vor der Erfahrung, unterscheidet sich aber von dem letztern dadurch, dass er nicht, wie dieser, zum Behuf der Erfahrung gedacht wird, sondern das Erkenntniss überhaupt betrifft. Der Verstandesbegriff enthält nichts weiter als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, in so fern sie nothwendig zu einem möglichen Bewusstseyn gehören sollen und durch ihn wird Erkenntniss und Bestimmung eines Gegenstandes möglich; der Vernunftbegriff aber enthält die Einheit, vermittelst welcher alle Verstandeshandlungen, in Ansehung eines jeden Gegenstandes, in ein absolutes Ganze zusammenge-

faſst werden, und durch ihn wird ſyſtematiſche Vollſtändigkeit der Erkenntniſs möglich; die Vernunftbegriffe beziehen ſich alſo nothwendig auf den ganzen Verſtandesgebrauch, deſſen Vollſtändigkeit im Zuſammenhang der Erfahrung ſie fordern. (C. 366. f. Pr. 126. U. 193. f. M. I, 414.).

5. Die Function der Vernunft bei ihren Schlüſſen beſteht in der Allgemeinheit der Erkenntniſs nach Begriffen, und der Vernunftſchluſs ſelbſt iſt ein Urtheil, welches *a priori* in dem ganzen Umfang ſeiner Bedingung beſtimmt wird. Den Satz: Cajus iſt ſterblich, könnte man auch bloſs durch den Verſtand aus der Erfahrung ſchöpfen. Allein man kann ihn auch als ein gegebenes Urtheil anſehen, zu dem, als einem Schluſsſatze, die Vorderſätze, als Beweis *a priori*, geſucht werden ſollen. Man ſucht zu dem Ende einen Begriff, der die Bedingung der Aſſertion dieſes Satzes enthält; das heiſst, einen Begriff, durch den es möglich wird, das problematiſche Urtheil, ob wohl Cajus ſterblich ſei, als wirklich oder aſſertoriſch: Cajus iſt ſterblich, zu denken; dieſe Bedingung iſt hier der Begriff des Menſchen. Nun nimmt man dieſe Bedingung, von der das Prädicat (ſterblich) jenes Urtheils (ob wohl Cajus ſterblich iſt) gilt, in ihrem ganzen Umfange: alle Menſchen ſind ſterblich, und ſubſumirt unter ſie: zu allen Menſchen gehört auch Cajus, oder, Cajus iſt ein Menſch. Und ſo beſtimmt man nun hiernach die Erkenntniſs ſeines Gegenſtandes: Cajus iſt alſo (wirklich, nicht mehr problematiſch, ſondern aſſertoriſch) ſterblich (C. 378. M. I, 425.). Demnach reſtringiren wir in dem Schluſsſatz (Cajus iſt ſterblich) eines Vernunftſchluſſes ein Prädicat (ſterblich) auf einen gewiſſen Gegenſtand (Cajus), nachdem wir es vorher im Oberſatz (alle Menſchen ſind ſterblich) unter einer gewiſſen Bedin-

gung (Mensch) in ihrem ganzen Umfange (alle Menschen) gedacht haben. Diese vollendete Grösse des Umfangs in Beziehung auf eine solche Bedingung heisst die Allgemeinheit (*universalitas*). Dieser entspricht in der Synthesis der Anschauungen die Allheit (*universitas*), oder die Totalität der Bedingungen; daher heisst der Satz: die Allheit der Menschen ist sterblich, oder, alle Menschen sind sterblich, ein allgemeiner Satz. Also ist der transscendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der Begriff von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt, die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist: so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt so erklärt werden: er ist der Begriff des Unbedingten, so fern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält (C. 378. f. M. I, 426.).

6. Es giebt nun so vielerlei reine Vernunftbegriffe, als es Arten der Kategorien der Relation giebt; denn nur diese Kategorien oder Notionen geben Reihen des Bedingten. Nun giebt es aber drei Arten von Kategorien der Relation, die

a) der Substantialität, oder der Verknüpfung zu kategorischen Urtheilen;

b) der Causalität, oder der Verknüpfung zu hypothetischen Urtheilen; und

c) der Concurrenz, oder der Verknüpfung zu disjunctiven Urtheilen.

Folglich giebt es in der Idee ein Unbedingtes

α) der kategorischen Synthesis in einem Subject;

β) der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe; und

γ) der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System

(C. 379. M. I, 427.). Es giebt nehmlich eben so viel Arten von Vernunftschlüssen, durch welche Vernunft aus Principien zu Erkenntnissen gelangen kann, weil der Obersatz eines Schlusses entweder ein kategorisches, oder ein hypothetisches, oder ein disjunctives Urtheil seyn kann, und hiernach benannt wird. Von diesen Schlüssen schreitet aber ein jeder durch Prosyllogismen vom Bedingten zum Unbedingten fort (C. 390. M. I, 437); nehmlich:

A. der kategorische Vernunftschluss schreitet fort vom Subject, welches wieder Prädicat eines andern Subjects ist, bis zum unbedingten Subject, welches nicht mehr Prädicat ist;

B. der hypothetische Vernunftschluss schreitet fort von einer Voraussetzung, die wieder eine andere Voraussetzung hat, bis zur unbedingten Voraussetzung, die nichts weiter voraussetzt;

C. der disjunctive Vernunftschluss schreitet fort von einem Gliede der Eintheilung zum andern, bis zu einem unbedingten Aggregat der Glieder der Eintheilung; das ist, zu einer solchen Vollendung der Eintheilung eines Begriffs, zu der kein Theil mehr hinzugesetzt werden kann. Daher sind die reinen oder transscendentalen Vernunftbegriffe von der absoluten Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben nothwendig und in der menschlichen Vernunft gegründet. Sie wollen nehmlich die Einheit des Verstan-

des bis zum schlechthin (absolut) Unbedingten fortsetzen. Uebrigens fehlt es diesen transscendentalen Begriffen an einem ihnen angemessenen (adäquaten) Gebrauch *in concreto*, indem sie in Ansehung der Erfahrung völlig entbehrlich sind. Reine Verstandesbegriffe, und eben so reine Vernunftbegriffe, können ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit gar keine Gegenstände vorstellen, s. Schema. Denn es fehlen alsdann die Bedingungen der objectiven Realität, und es wird in ihnen nichts angetroffen, als die blosse Form des Denkens. Die reinen Verstandesbegriffe können aber *in concreto* dargestellt werden, wenn man sie auf Erscheinungen anwendet, weil sie durch Schemate versinnlicht werden können; denn an den Erscheinungen haben die Verstandesbegriffe eigentlich den Stoff zum Erfahrungsbegriffe, der nichts als ein Verstandesbegriff *in concreto* ist. Ideen aber sind noch weiter von der objectiven Realität entfernt. Denn es kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sich die Ideen *in concreto* vorstellen liessen; es giebt folglich keine Vernunftbegriffe *in concreto*, die gleichsam Erfahrungsbegriffe für die Vernunft wären. Ideen enthalten eine gewisse Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Erkenntniss zulangt, und die Vernunft hat bei ihnen nur eine systematische Einheit für die empirischen Einheiten im Sinne (C. 595. M. I, 684.). Sie haben in Ansehung der Erkenntniss keinen andern Nutzen, als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch zugleich mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird (C. 379. f. M. I, 428), s. Absolut 2. Anfang, II. c. Das Unbedingte ist also der gemeinschaftliche Titel aller Vernunftbegriffe.

7. **Die reine Vernunft überlässt alles dem**

Verſtande, was nur irgend bedingt iſt, und dieſer bezieht ſich zunächſt auf die Gegenſtände der Anſchauung, oder vielmehr deren Syntheſis in der Einbildungskraft. Die Vernunft behält ſich allein die abſolute Totalität im Gebrauche der Verſtandesbegriffe vor, und ſucht die ſynthetiſche Einheit in der Kategorie bis zum Schlechthinunbedingten auszuführen. Man kann daher dieſe die Vernunfteinheit der Erſcheinungen, ſo wie jene in der Kategorie die Verſtandeseinheit derſelben, nennen. So bezieht ſich demnach die Vernunft nur auf den Verſtandesgebrauch, und zwar nur um ihm die Richtung auf eine gewiſſe Einheit vorzuſchreiben. Von dieſer Einheit hat der Verſtand keinen Begriff, denn die abſolute Totalität der Bedingungen iſt kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt iſt, der Verſtand geht aber nur auf Erfahrung, und alſo betrachten die Vernunftbegriffe alles Erfahrungserkenntniſs als beſtimmt durch eine abſolute Totalität der Bedingungen, wovon die Vernunft das Vermögen iſt. Dieſe Vollſtändigkeit aber kann nur eine Vollſtändigkeit der Principien, aber nicht der Anſchauungen und Gegenſtände ſeyn. Gleichwohl um ſich dieſe Vollſtändigkeit beſtimmt vorzuſtellen, denkt ſich die Vernunft ſolche als die Erkenntniſs eines Gegenſtandes, deſſen Erkenntniſs in Anſehung der Kategorien vollſtändig beſtimmt iſt, welcher Gegenſtand aber nur eine Idee iſt. Die Abſicht iſt die Verſtandeserkenntniſs der Vollſtändigkeit, die die Idee bezeichnet, ſo nahe als möglich zu bringen (Pr. 132.). Die Vernunft geht darauf aus, alle Verſtandeshandlungen, in Anſehung eines jeden Gegenſtandes, in ein abſolutes Ganze zuſammenzufaſſen. Daher iſt der objective Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe (d. i. von wirklichen Gegenſtänden) jederzeit tranſcen-

dent *), und überſteigt die Grenze aller Erfahrung, weswegen eben in derſelben niemals ein Gegenſtand vorkommen kann, der der transſcendentalen Idee adäquat wäre; indeſſen daſs der objective Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe, ſeiner Natur nach, jederzeit immanent ſeyn muſs (C. 382. f. M. I, 431.). Zum Erfahrungserkenntniſs haben die transſcendentalen Vernunftbegriffe, auſser dem angegebenen, weiter gar keinen Gebrauch, ja ſie ſind wohl gar den Maximen des Vernunfterkenntniſſes der Natur entgegen und hinderlich. Ob die Seele (deren Begriff, als einer einfachen Subſtanz, eine ſolche Vernunftidee iſt) eine einfache Subſtanz ſei, oder nicht, kann uns zur Erklärung der Erſcheinungen derſelben ganz gleichgültig ſeyn. Denn wir können den Begriff eines einfachen Weſens durch keine mögliche Erfahrung ſinnlich, mithin *in concreto* verſtändlich machen, und ſo iſt er ganz leer in Anſehung aller verhofften Einſichten in die Urſache der Erſcheinungen. Er kann zu keinem Princip der Erklärung deſſen, was innere oder äuſsere Erfahrung an die Hand giebt,

*) Die Vernunft kann mit keinem Erfahrungsgebrauche der Verſtandesregeln (Verſtandesbegriffe), als der immer noch bedingt iſt, völlig befriedigt ſeyn. Sie fordert Vollendung dieſer Kette von Bedingungen, und treibt dadurch den Verſtand (wenn wir die Vernunft miſsverſtehen) aus ſeinem Kreiſe, um theils Gegenſtände der Erfahrung in einer ſo weit erſtreckten Reihe vorzuſtellen (z. B. eine vollendete Welt), theils ſogar (um ſie zu vollenden) gänzlich auſserhalb aller Erfahrung Noumene zu ſuchen, an welche ſie jene Kette knüpfen und dadurch von Erfahrungsbedingungen endlich einmal unabhängig machen könne (z. B. Gott, als Urheber der Welt). Dieſe transſcendentalen Ideen, die nach dem wahren Zwecke der Naturbeſtimmung unſrer Vernunft bloſs auf unbegrenzte Erweiterung des Erfahrungsgebrauchs angelegt ſind, locken alſo durch einen unvermeidlichen Schein dem Verſtande einen transſcendenten Gebrauch ab, und werden damit ſelbſt transſcendent oder überſchwenglich (Pr. 134.). Unter dem Verſtande wird aber hier das urtheilende Vermögen deſſelben verſtanden; denn alle Fehler der Subreption ſind jederzeit einem Mangel der Urtheilskraft, niemals aber dem Verſtande oder der Vernunft, in engerer Bedeutung, zuzuſchreiben (C. 671.).

dienen. Eben so ist es mit den Ideen des Weltanfangs, der Weltewigkeit, des höchsten Wesens, u. s. w. (Pr. 130. ff.).

8. Wenn man eine Idee nennt, so sagt man dem Object nach (als von einem Gegenstande des reinen Verstandes oder bloss obern Erkenntnissvermögens) sehr viel, dem Subject nach (d. i. in Ansehung der Erkennbarkeit des Objects unter empirischer Bedingung) eben darum sehr wenig, weil sie *in concreto* niemals congruent gegeben wird. Weil nun das Letztere im bloss speculativen Gebrauch der Vernunft eigentlich die ganze Absicht ist, und ein in der Ausübung niemals zu erreichender Begriff ganz und gar verfehlt zu seyn scheint: so heisst es von einem dergleichen Begriff: es ist nur eine Idee. So würde man sagen können: das absolute Ganze aller Erscheinungen (die Welt) ist nur eine Idee. Denn wir können es niemals im Bilde entwerfen, folglich bleibt es ein Problem ohne alle Auflösung (Pr. 169.). Und so verhält es sich mit jeder Idee, als Vorstellung von einem Gegenstande betrachtet. Wenn wir uns aber in blosse Ideen vertiefen, alsdenn können wir nicht sagen, dass uns der Gegenstand unbegreiflich sei, und die Natur der Dinge uns unauflösliche Aufgaben vorlege. Denn wir haben es alsdann gar nicht mit der Natur oder überhaupt mit gegebenen Gegenständen, sondern bloss mit Begriffen zu thun, die lediglich in unsrer Vernunft ihren Ursprung haben, und mit blossen Gedankenwesen. In Ansehung dieser aber können alle Aufgaben, die aus dem Begriffe derselben entspringen müssen, aufgelöset werden; weil die Vernunft von ihrem eigenen Verfahren allerdings vollständig Rechenschaft geben muss. Im praktischen Gebrauch der Vernunft ist es hingegen ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu thun; daher kann die Idee der praktischen Vernunft

jederzeit wirklich, obzwar nur zum Theil (in Handlungen) gegeben werden. Ja die Idee der praktischen Vernunft ist die unentbehrliche Bedingung, ohne welche kein praktischer Gebrauch des obern Erkenntnissvermögens möglich seyn würde. Die Ausübung dieser praktischen Idee ist jederzeit begrenzt und mangelhaft, aber unter nicht bestimmbaren Grenzen (also jederzeit unter dem Einflusse des Begriffs einer absoluten Vollständigkeit). Demnach ist die praktische Idee jederzeit höchst fruchtbar, denn man kann sich derselben immer mehr und mehr *in concreto* nähern, auch ist sie in Ansehung der wirklichen Handlungen unumgänglich nothwendig, weil jede Handlung nach ihr beurtheilt und gethan werden muss. In ihr hat die reine Vernunft sogar Causalität, den Inhalt ihres Begriffs wirklich (*in concreto*) hervorzubringen. Daher kann man von der Weisheit nicht gleichsam geringschätzig sagen: sie ist nur eine Idee. Eben darum, weil sie die Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke ist, muss sie allem Praktischen als ursprüngliche Bedingung zur Regel dienen (C. 383. ff. U. 54. M. I, 432.).

9. Ob aber gleich die transscendentalen Vernunftbegriffe nur Ideen sind, so sind sie darum doch keinesweges überflüssig und nichtig, oder unnütz und entbehrlich. Denn, wenn schon durch sie kein Gegenstand bestimmt werden kann; so können sie doch im Grunde und unbemerkt dem Verstande zum Kanon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen, dadurch er in seiner Erkenntniss der Gegenstände besser und weiter geleitet wird, und enthalten also die Urbilder des Gebrauchs des Verstandes. Zu geschweigen, dass sie von den Naturbegriffen zu den praktischen einen Uebergang möglich machen, und den moralischen Ideen selbst auf solche Art Haltung und Zusammenhang mit den

speculativen Erkenntnissen der Vernunft verschaffen (C. 385. f. M. I, 433.). Dies ist ihr guter und immanenter Gebrauch. Denn nicht die Idee an sich selbst, sondern bloss ihr Gebrauch kann entweder in Ansehung der gesammten möglichen Erfahrung überfliegend (transscendent), oder einheimisch (immanent) seyn. Das erstere ist er, wenn man die Ideen geradezu auf einen ihnen vermeintlich entsprechenden Gegenstand richtet; das zweite ist er, wenn man die Ideen nur auf den Verstandesgebrauch überhaupt in Ansehung der Gegenstände seiner Begriffe richtet (C. 671. M. I, 787.). Nach Kant ist der erstere Gebrauch der Ideen ein constitutiver, der zweite aber ein regulativer Gebrauch derselben (U. IV.). Das heisst, für den erstern werden die Ideen als Begriffe behandelt, durch welche gewisse Gegenstände gegeben werden; bei dem andern als Begriffe, die bloss den Verstand zu einem gewissen Ziel richten sollen. Versteht man die Ideen auf die erstere Art, so sind es bloss vernünftelnde oder dialektische Begriffe (s. 2.); versteht man sie auf die letztere Art, so sind es richtig geschlossene Begriffe. Das Ziel, auf welches die Ideen den Verstand hinrichten sollen, ist dem geometrischen Brennpunct der concaven Seite eines hohlgeschliffnen Glases ähnlich, vor der die Lichtstrahlen so auseinander fahren, als kämen sie alle aus einem Punct hinter der hohlen Seite des Glases her. Die Idee ist gleichsam für den Verstand dieser imaginäre Focus oder Punct, nach welchem zu die Richtungslinien aller seiner Regeln zusammenlaufen sollen. In der That aber gehen die Verstandesbegriffe eben so wenig aus den Ideen aus, als die Lichtstrahlen aus dem virtuellen Brennpunct eines Hohlglases, indem die Idee ganz ausserhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegt. Hieraus entspringt aber doch die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst (gleichsam aus einem

wirklichen Brennpunct) ausgeflossen wären, der außer dem Felde empirisch möglicher Erkenntniſs läge (so wie die Objecte hinter der Spiegelfläche gesehen werden.). Allein diese Illusion (bei welcher man doch hindern kann, daſs sie nicht betrügt) ist gleichwohl unentbehrlich nothwendig, wenn wir auch die uns im Rücken liegenden Gegenstände (wie dieses durch den Spiegel möglich wird) sehen wollen; das heiſst, wenn wir den Verstand über jede gegebene Erfahrung (als einem Theile der gesammten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin zur gröſstmöglichen und äuſsersten Erfahrung abrichten wollen (C. 672. f. M. I, 789.).

10. Wenn wir alle transscendentalen Ideen aus Einem Princip angeben wollen, so dürfen wir mit dem, was bereits in 6. gesagt worden ist, noch folgendes verbinden. Unsere Vorstellungen können im Allgemeinen keine Beziehungen weiter haben, als die Beziehung

a. aufs Subject;

b. aufs Object, und zwar entweder

α. in so fern dieses Erscheinung; oder

β. in so fern es Gegenstand des Denkens überhaupt ist.

Wenn man nun die Untereintheilung mit der Obereintheilung verbindet, so ist alles allgemeine Verhältniſs der Vorstellung, davon wir uns entweder einen Begriff oder eine Idee machen können, dreifach, nehmlich das Verhältniſs der Vorstellung

A. zum Subject;

B. zum Mannigfaltigen des Objects in der Erscheinung.

c. zum Mannigfaltigen des Objects als Gegenstandes des Denkens überhaupt (C. 390. f. M. I, 438.).

11. Nun haben es alle reinen Begriffe überhaupt mit der synthetischen Einheit der Vorstellungen, Begriffe der reinen theoretischen Vernunft oder transscendentale Ideen aber mit der unbedingten Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun. Folglich lassen sich alle transscendentale Ideen unter drei Classen bringen; davon die erste

a. die absolute oder unbedingte Einheit des denkenden Subjects (das absolute Substantiale); die zweite

b. die absolute oder unbedingte Reihe der Bedingungen der Erscheinungen; die dritte

c. die absolute oder unbedingte Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt (alles Möglichen)

enthält (C. 391. M. I, 439.).

12. Dies giebt nun Titel zu sogenannten metaphysischen Wissenschaften:

a. das denkende Subject (die Seele) als absolute Einheit ist der Gegenstand der Psychologie, und heisst daher die psychologische Idee, s. Psychologie;

b. der Inbegriff aller Erscheinungen oder Objecte der Erfahrungserkenntniss (die Welt) als absolute Einheit der Reihe aller Bedingungen ist der Gegenstand der Kosmologie, und heisst daher die kosmologische

Idee, die Idee vom Weltganzen, f. Kosmologie;

c. die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann (das Wesen aller Wesen) als absolute Einheit der Bedingung aller Objecte des Denkens überhaupt, und heisst daher die theologische Idee, f. Theologie.

Also giebt die reine Vernunft die Idee zu

A. einer transscendentalen Seelenlehre (*psychologia rationalis*);

B. einer transscendentalen Weltwissenschaft (*cosmologia rationalis*);

C. einer transscendentalen Gotteserkenntnifs (*theologia transscendentalis*).

Der blofse Entwurf fogar zu einer fowohl als der andern dieser Wissenschaften schreibt sich gar nicht vom Verstande her, selbst wenn er gleich mit dem höchsten logischen Gebrauch der Vernunft (d. i. allen erdenklichen Schlüssen) verbunden wäre. Er ist lediglich ein reines und ächtes Product der reinen Vernunft (C. 391. Pr. 129. f. M. I, 440.).

13. Die *Modi* dieser transscendentalen Ideen oder reinen theoretischen Vernunftbegriffe findet man in ihren Artikeln. Sie laufen am Faden der Kategorien fort, z. B. die *Modi* der Seele, f. Ich, 7. ff. Denn die reine Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf Gegenstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von denselben; folglich müssen diese auch die verschiedenen *Modi* geben, die von den reinen Vernunftbegriffen möglich sind. Eben so

findet man es auch in diesen Artikeln weiter ausgeführt, wie die Vernunft lediglich durch den synthetischen Gebrauch ihrer Functionen nothwendigerweise auf diese Ideen kommt. S. Seele, 4. Welt, u. Gott, 28, auch Ideal (C. 329. f. M. I, 441.).

14. Alles, was in der Natur liegt, muss doch auf irgend eine nützliche Absicht angelegt seyn, folglich auch die in der Natur unserer Vernunft liegenden Ideen. Diese Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an sich selbst dialektisch seyn, sondern ihr bloßer Missbrauch muss es allein machen, dass uns von ihnen ein trüglicher Schein entspringt. Denn sie sind uns durch die Natur unsrer Vernunft aufgegeben, und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Speculation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten. Vermuthlich werden sie also ihre gute und zweckmäßige Bestimmung in der Naturanlage unserer Vernunft haben (C. 697. M. I, 822.). Man kann sich eines Begriffs *a priori* mit keiner Sicherheit bedienen, ohne seine transscendentale Deduction zu Stande gebracht zu haben. Von diesen transscendentalen Ideen ist eigentlich keine solche objective Deduction möglich, wie von den Kategorien, s. Kategorie, 25. ff. Die Realität unsrer Begriffe darzuthun, werden immer Anschauungen erfordert. Sind es empirische Begriffe, so heissen diese Anschauungen Beispiele. Sind es reine Verstandesbegriffe, so heissen diese Anschauungen Schemate. Verlangt man gar, dass die Realität der Vernunftbegriffe oder Ideen und zwar zum Behuf des theoretischen Erkenntnisses derselben dargethan werde, so begehrt man etwas Unmögliches, weil ihnen schlechterdings keine Anschauung angemessen gegeben werden kann. In der That haben sie keine Beziehung auf Gegenstände, die ih-

nen congruent gegeben werden könnten, eben darum, weil sie nur Ideen sind. Sollen sie aber im mindesten einige, wenn auch nur unbestimmte, objective Gültigkeit haben, und nicht bloss leere Gedankendinge (Wesen einer vernünftelnden Vernunft) vorstellen: so muss durchaus eine Deduction derselben möglich seyn (C. 697. f. M. I. 823.). Diese Deduction besteht nun in der vorhergehenden subjectiven Ableitung der Ideen aus der Natur unsrer Vernunft; diese lehrt, dass sie keine Hirngespinste sind (C. 393, U. 254. M. I, 442. M. II. 772.), s. Deduction, 4. und Seele, 4.

15. Die reine Vernunft hat also bei diesen reinen Vernunftbegriffen nichts anders zur Absicht, als die absolute Totalität (Vollständigkeit) der Synthesis auf der Seite der Bedingungen (es sei nun der Inhärenz aller Vorstellung als Bestimmung des denkenden Subjects, oder der Dependenz aller Erscheinungen als gehörig zu einem Inbegriff derselben, der Welt, oder der Concurrenz alles Möglichen überhaupt in einem All der Realitäten); hat aber mit der absoluten Totalität auf der Seite des Bedingten nichts zu schaffen. Die Vernunft bedarf nur die Vollständigkeit auf der Seite der Bedingungen, um die ganze Reihe der Bedingungen vorauszusetzen, und sie dadurch dem Verstande *a priori* aufzugeben, der sie dann in der Reihe der Erscheinungen aufsuchen mag. Ist aber eine vollständige und unbedingt gegebene Bedingung einmal da, so bedarf es nicht mehr eines Vernunftbegriffs in Ansehung der Fortsetzung der Reihe. Denn der Verstand thut jeden Schritt abwärts, von der Bedingung zum Bedingten, von selbst, ohne dass er ihm erst aufgegeben werde. Auf solche Weise dienen die transscendentalen Ideen nurzum Aufsteigen in der Reihe der Bedingungen

bis zum Unbedingten, d. i. zu den Principien. In Ansehung des Hinabgehens zum Bedingten giebt es nun einen weit erstreckten logischen Gebrauch, den unsre Vernunft von den Verstandesgesetzen macht. Aber es giebt in Ansehung dieses Hinabgehens keinen transscendentalen Gebrauch der Vernunft, s. Gedankending, 4. f. (C. 393. f. M. I, 443.).

16. Endlich wird man auch gewahr, dass unter den transscendentalen Ideen selbst ein gewisser Zusammenhang und eine gewisse Einheit hervorleuchte. Die reine Vernunft bringt nehmlich, vermittelst ihrer, alle ihre Erkenntniss in ein System. Von der Erkenntniss seiner selbst (der Seele) zur Welterkenntniss, und vermittelst dieser zum Urwesen fortzugehen, ist ein ganz natürlicher Fortschritt. Denn er sieht ganz dem logischen Fortgange ähnlich, den die Vernunft macht, wenn sie von den Prämissen oder Vordersätzen in einem Vernunftschluss zum Schlusssatze fortschreitet. Die transscendentale Idee von der absolut obersten Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, setzt nehmlich die Idee eines absoluten Subjects aller Bestimmungen und die Idee eines absoluten Substrats als Inbegriffs aller Bestimmungen oder von jenem Subject abhängenden (ihm gleichsam inhärirenden *)) absoluten Objects voraus. Diese transscendentalen Ideen sind demnach Grundsätze, die den Zweck haben, unsern Verstandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollständigkeit und synthetischen Einheit zu bringen, und in so

*) Man sieht hier, dass für die Vernunft kein anderer Ausweg übrig bleibt, entweder ihre eigene Natur zu verkennen, die Ideen für Erkenntnisse der Gegenstände zu halten und so sich zum Spinozismus zu bekennen; oder diese Ideen für das zu halten, was sie sind, und die Wahrheit des Criticismus einzugestehen.

fern blofs von der Erfahrung, aber im Ganzen derfelben, gelten. Obgleich aber ein abfolutes Ganze der Erfahrung unmöglich ift, fo kann doch die Idee eines Ganzen der Erkenntnifs nach Principien derfelben allein die Einheit eines Syftems verfchaffen. Ohne diefe Einheit ift aber unfer Erkenntnifs nichts als Stückwerk, und kann nicht zum höchften Zwecke (der immer nur das Syftem aller Zwecke ift) gebraucht werden. Es ift aber hier nicht blofs vom höchften Zweck des praktifchen, fondern auch des fpeculativen Gebrauchs der Vernunft die Rede (Pr. 161. f.). Die transfcendentalen Ideen drücken alfo die eigenthümliche Beftimmung der Vernunft aus, nehmlich dafs fie ein Princip der fyftematifchen Einheit des Verftandesgebrauchs ift. Wenn man aber diefe Einheit der Erkenntnifsart dafür anfieht, als ob fie dem Gegenftande der Erkenntnifs anhänge, wenn man fie, die eigentlich blofs regulativ (zum Behuf des durchgängigen Zufammenhanges unfers empirifchen Verftandesgebrauchs) ift, für conftitutiv (zum empirifchen Verftandesgebrauch) hält, und damit feine Kenntnifs weit über alle mögliche Erfahrung erweitern will: fo ift diefes ein blofser Mifsverftand in Beurtheilung der eigentlichen Beftimmung unfrer reinen Vernunft und ihrer Grundfätze. Dann entfteht eine Dialektik, f. Logik, 4, f. Schein, 3, u. Anfang, 17., die theils den Erfahrungsgebrauch der Vernunft verwirrt, theils die Vernunft mit fich felbft entzweiet (Pr. 162. 192. M. II, 311.). Die fyftematifche Einheit oder Vernunfteinheit ift eigentlich ein logifches Princip, d. h. ein Grundfatz des Denkens überhaupt, abgefehen von den Gegenftänden des Denkens. Die Vernunft foll nehmlich dem Verftand da, wo er nicht zu Regeln hinlangt, durch Ideen forthelfen. Sie würde hingegen ein transfcendentales Princip feyn, wenn die Befchaffenheit der Gegen-

ſtände, oder die Natur des ſie erkennenden Verſtandes an ſich zur ſyſtematiſchen Einheit beſtimmt wäre. Dann könnte man nehmlich dieſe Einheit *a priori*, auch ohne Rückſicht auf ein ſolches Intereſſe der Vernunft gewiſſermaſsen poſtuliren, und ſagen: alle möglichen Verſtandeserkenntniſſe (darunter die empiriſchen mit gehören) haben Vernunfteinheit und ſtehen unter gemeinſchaftlichen Principien. Ein ſolcher transſcendentaler Grundſatz der Vernunft würde die ſyſtematiſche Einheit nicht bloſs ſubjectiv- und logiſch-(als Methode), ſondern auch objectiv-nothwendig machen (C. 676. M. I, 794.). Ein Beiſpiel hierzu ſ. im Art. Grundkraft. Es iſt aber nicht abzuſehen, wie ein logiſches Princip der Vernunfteinheit der Regeln ohne ein transſcendentales ſtatt finden kann. Durch das letztere wird nehmlich angenommen, daſs eine ſolche ſyſtematiſche Einheit den Objecten ſelbſt anhänge, und daher *a priori* als nothwendig angenommen werde, folglich auch ein Grundſatz des Denkens überhaupt ſeyn müſſe, ſ. Grundkraft, 4. (C. 678. f. M. I, 800.). Die Auflöſung dieſer Schwierigkeit iſt: Der Verſtand macht für die Vernunft eben ſo einen Gegenſtand aus, als die Sinnlichkeit für den Verſtand, ſo wie wir nehmlich ohne Verſtand die ſinnlichen Anſchauungen nicht erkennen würden, ſo würden wir ohne Vernunft die Verſtandeserkenntniſſe nicht begreifen (ſ. 2.). So wie der Verſtand das Mannigfaltige der Erſcheinungen durch Begriffe verknüpft und unter empiriſche Geſetze bringt, ſo iſt es ein Geſchäft der Vernunft, die Einheit aller möglichen empiriſchen Verſtandeshandlungen ſyſtematiſch zu machen. Die Verſtandeshandlungen aber ohne Schemate der Sinnlichkeit ſind unbeſtimmt; eben ſo iſt auch die Vernunfteinheit in Anſehung der Bedingungen und des Grades, unter denen und wie weit der Verſtand ſeine

Begriffe systematisch verbinden soll, an sich selbst unbestimmt. Nun kann für die durchgängig systematische Einheit aller Verstandesbegriffe, d. i. für den Vernunftbegriff, kein Schema in der Anschauung ausfindig gemacht werden. Allein es kann und muss doch ein Analogon eines solchen Schema gegeben werden, welches die Idee des Maximum der Abtheilung und der Vereinigung der Verstandeserkenntniss in einem Princip ist. Denn das Gröste und Absolutvollständige lässt sich bestimmt denken, weil alle restringirenden Bedingungen, welche unbestimmte Mannigfaltigkeit geben, weggelassen werden. Also ist diese Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit. Zwischen beiden ist aber doch der Unterschied, dass die Anwendung der Verstandesbegriffe auf das Schema der Vernunft nicht eben so eine Erkenntniss des Gegenstandes selbst ist, wie bei der Anwendung der Kategorien auf ihre sinnlichen Schemate, sondern nur eine Regel oder ein Princip der systematischen Einheit alles Verstandesgebrauchs. Nun gilt jeder Grundsatz, der dem Verstande durchgängige Einheit seines Gebrauchs *a priori* festsetzt, auch, obzwar nur indirect, von dem Gegenstande der Erfahrung. Folglich werden die Grundsätze der reinen Venunft auch in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung objective Realität haben. Allein diese Realität besteht nicht darin, dass sie an dem Erfahrungsgegenstande etwas bestimmen (constitutiv sind), sondern nur darin, dass sie das Verfahren anzeigen, nach welchem der empirische und bestimmte Erfahrungsgebrauch des Verstandes mit sich selbst durchgängig zusammenstimmend werden kann, dadurch, dass er mit dem Princip der durchgängigen Einheit (dem Vernunftbegriff), so viel als möglich, in Zusammenhang gebracht, und davon abgeleitet wird (d. i. regulativ sind) (C. 692. ff. M. I, 817.). Sie sind also

als nothwendige Grundbegriffe anzusehen, um die Verstandeshandlungen der Subordination entweder objectiv zu vollenden, oder als unbegrenzt anzusehen (L. 141. f.). So haben wir also die transscendentalen Vernunftbegriffe gehörig von den Verstandesbegriffen unterschieden, ihren Ursprung eingesehen, und zugleich ihre bestimmte Zahl erkannt. Ueber diese Zahl kann es gar keine mehr geben. Zugleich sind sie in einem systematischen Zusammenhange vorgestellt worden, wodurch ein besonderes Feld für die reine Vernunft abgesteckt und eingeschränkt wird (C. 394. ff. M. I, 444.).

17. Es ist nicht das Mindeste, was uns hinderte, diese Ideen auch als objectiv (ausser uns vorhanden) und hypostatisch (in wirklichen Wesen vorhanden) anzunehmen. Nur allein bei der kosmologischen Idee ist dieses nicht möglich, weil in diesem Falle die Vernunft auf eine Antinomie stöſst. Die psychologische und theologische Idee enthalten dergleichen Widerspruch gar nicht, wie sollte uns daher Jemand ihre objective Realität bestreiten können, da die Möglichkeit sie zu bejahen mit der sie zu verneinen gleiche Schwierigkeit hat. Gleichwohl ists, um etwas anzunehmen, noch nicht genug, daſs kein positives Hinderniſs dawider ist, und es kann uns nicht erlaubt seyn, Gedankenwesen auf den bloſsen Credit der ihr Geschäft gern vollendenden speculativen Vernunft als wirkliche und bestimmte Gegenstände einzuführen; wenn diese Gegenstände alle unsere Begriffe übersteigen, obgleich keinem widersprechen. Also sollen sie an sich selbst nicht angenommen werden, sondern nur ihre Realität, als die eines Schema des regulativen Princips der systematischen Einheit aller Naturerkenntniſs gelten. Mithin sollen sie nur als Analoga von wirklichen

Dingen zum Grunde gelegt werden. Wir heben nehmlich von den Gegenständen der Idee die Bedingungen (Schemate) auf, welche unsern Verstandesbegriff einschränken, die aber auch allein einen bestimmten Begriff von einem Dinge möglich machen. Und nun denken wir uns ein Etwas, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sei. Allein wir können uns doch von diesem Etwas (z. B. Gott) ein Verhältniſs zu dem Inbegriff der Erscheinungen (der Welt) denken, das demjenigen analogisch ist, welches die Erscheinungen unter einander haben (z. B. der Ursach und Wirkung) (C. 701. f. M. I, 326.). Wenn wir demnach solche idealische Wesen annehmen, so erweitern wir eigentlich nicht unsere Erkenntniſs über die Objecte möglicher Erfahrung, sondern nur die empirische Einheit der letztern, durch die systematische Einheit, wozu uns die Idee das Schema giebt. Denn, daſs wir ein der Idee correspondirendes Ding, ein Etwas, oder wirkliches Wesen setzen, dadurch ist nicht gesagt, wir wollten unsere Erkenntniſs der Dinge mit transscendenten Begriffen erweitern. Ein solches Wesen wird nur in der Idee und nicht an sich selbst zum Grunde gelegt, mithin nur um die systematische Einheit auszudrücken, die uns zur Richtschnur des empirischen Gebrauchs der Vernunft dienen soll. Damit wird aber darüber nichts ausgemacht, was der Grund dieser Einheit, oder die innere Eigenschaft eines solchen Wesens sei, auf welchem, als Ursache sie beruhe (C. 702. f. M. I, 827.). Die Vernunft kann diese systematische Einheit nicht anders denken, als so, daſs sie ihrer Idee zugleich einen Gegenstand giebt, welches ein Vernunftwesen (*ens rationis ratiocinatae*) heiſst, und eigentlich bloſs das Ideal oder die Vorstellung eines Individuums (das Urbild) zu einem richtig geschlossenen Begriff der Vernunft ist. Man verkennt folglich sogleich

die Bedeutung einer Idee, wenn man sie für die Behauptung, oder auch nur die Voraussetzung einer wirklichen Sache hält. Vielmehr setzet man sich durch sie nur einen Gesichtspunct, aus welchem einzig und allein man eine der Vernunft wesentliche und dem Verstande heilsame Einheit verbreiten kann. Mit einem Worte: ein solches transscendentales Ding ist bloss das Schema eines regulativen Princips, wodurch die Vernunft, so viel an ihr ist, systematische Einheit über alle Erfahrung verbreitet (C. 709. f. M. I. 834.). Man kann also sagen, der Gegenstand einer blossen transscendentalen Idee sei etwas, wovon man keinen Begriff hat. Denn in der That ist auch von einem Gegenstande, der der Forderung der Vernunft adäquat seyn soll, kein Verstandesbegriff, d. i. eine versinnlichte Kategorie, möglich. Besser sagt man aber, dass wir von dem Object einer Idee keine Kenntniss, obzwar einen problematischen Begriff, haben können (C. 396. f. M. I, 445.). Wir haben aber bereits gesehen, dass die transscendentale (subjective) Realität der reinen theoretischen Vernunftbegriffe darauf beruhet, dass wir durch einen nothwendigen Vernunftschluss auf solche Ideen gebracht werden. Also wird es Vernunftschlüsse geben, die keine empirischen Prämissen enthalten. In diesen Vernunftschlüssen werden wir folglich von etwas, das wir kennen, auf etwas anders schliessen, wovon wir doch keinen Begriff haben, und ihm doch durch den hierdurch entspringenden unvermeidlichen Schein objective Realität geben. Dergleichen Schlüsse sind in Ansehung des Resultats, auf das sie führen, eher vernünftelnde Schlüsse, als Vernunftschlüsse zu nennen. Doch können sie, weil sie doch aus der Natur der Vernunft entsprungen sind, auch wohl Vernunftschlüsse heissen. Es sind eigentlich Sophisticationen

der reinen Vernunft. Selbst der Weiseste unter allen Menschen kann sich nicht von ihnen losmachen, er kann vielleicht nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, aber den Schein kann er doch niemals völlig los werden (C. 397. M. I, 446.). Alle unsere Schlüsse, die uns über das Feld möglicher Erfahrung hinaus führen wollen, sind trüglich und grundlos. Die menschliche Vernunft hat aber einen natürlichen Hang, diese Grenze zu überschreiten, und dazu wird sie durch die ihr natürlichen Ideen eben so verleitet, als der Verstand durch die ihm natürlichen Kategorien. Doch ist zwischen beiden noch der Unterschied, dass die Kategorien doch zur Uebereinstimmung unserer Begriffe mit irgend einem, nehmlich dem sinnlichen, Objecte, d. i. zur Wahrheit führen, die Ideen aber, wenn man sie für Begriffe von Objecten hält, einen blossen, aber unwiderstehlichen Schein bewirken, dessen Täuschung man kaum durch die schärfste Critik abhalten kann (C. 670. M. I. 786.).

18. Dieser dialektischen Vernunftschlüsse giebt es also nur dreierlei Arten, so viel es transscendentale Ideen giebt, auf die ihre Schlusssätze auslaufen. In dem Vernunftschlusse der

ersten Classe schliesst die Vernunft von dem transscendentalen Begriff des Subjects, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjects. Diesen dialektischen Schluss nennt Kant den transscendentalen Paralogismus, d. i. einen falschen Vernunftschluss der Form nach, durch welchen man sich selbst hintergeht, aus einem in der Natur der Menschenvernunft liegenden Grunde, s. Paralogismus. Die

zweite Classe schliesst von dem Widerspruch der unbedingten synthetischen Einheit ei-

ner Reihe auf die Richtigkeit der bedingten synthetischen Einheit derselben, welche Einheit aber doch auch keinen Begriff giebt. Den Zustand der Vernunft bei diesen dialektischen Schlüssen nennt Kant die Antinomie der reinen Vernunft, s. Antinomie. In der

dritten Classe schliesst die Vernunft von Dingen, die sie nach ihrem bloss transscendentalen Begriff nicht kennt (Gegenständen überhaupt) auf ein Wesen aller Wesen, welches sie durch einen transscendentalen Begriff noch weniger kennt. Diesen dialektischen Vernunftschluss nennt Kant das Ideal der reinen Vernunft, d. i. den Schluss auf ein einzelnes durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding, s. Ideal.

(C. 397. f. M. I, 447.)

19. Alle menschliche Erkenntniss fängt mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen, und endigt mit Ideen. In Ansehung aller drei Elemente hat sie Erkenntnissquellen *a priori*, die beim ersten Anblicke die Grenzen aller Erfahrung zu verschmähen scheinen. Eine vollendete Critik überzeugt aber doch, dass alle Vernunft im speculativen Gebrauche mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen könne. Sie lehrt, dass die eigentliche Bestimmung der Vernunft sei, sich aller Methoden und der Grundsätze derselben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Principien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmste ist, bis in ihr Innerstes nachzugehen; dass aber ausserhalb der Grenze derselben für uns nichts als leerer Raum sei. Diese Critik deckt uns die wahre Ursache des Scheins auf, wodurch selbst der Vernünftigste hintergangen wird, und löset alle

unſere transſcendente Erkenntniſs (als ein Studium unſerer innern Natur, aber doch *a priori*) in ihre Elemente auf, welches keinen geringen Werth hat, und für den Philoſophen ſogar Pflicht iſt (C. 730. f. M. I, 850.).

20. Die transſcendentalen Ideen ſind das wichtigſte in der ganzen Metaphyſik, der Inbegriff derſelben macht die eigentliche Aufgabe der natürlichen reinen Vernunft aus. Die Naturanlage zu dieſen Ideen ſcheint dahin abzuzielen, unſern Begriff von den Feſſeln der Erfahrung und den Schranken der bloſsen Naturbetrachtung ſo weit loszumachen, daſs er wenigſtens ein Feld vor ſich eröffnet ſehe, was bloſs Gegenſtände für den reinen Verſtand enthält, und nicht denke, alle mögliche Dinge ſeien Gegenſtände der Erfahrung, und die Principien der Möglichkeit der Erfahrung gelten von allen Dingen, alſo auch von Dingen an ſich ſelbſt, oder von Objecten der Erfahrung, als Dingen an ſich ſelbſt (L. 141.). Die Abſicht dabei iſt aber nicht, daſs wir uns mit jenen reinen Verſtandesgegenſtänden ſpeculativ beſchäftigen ſollen (weil wir keinen Boden finden, worauf wir fuſsen können). Sondern, ohne dieſe Verſtandesgegenſtände würden die praktiſchen Principien keinen Raum für ihre nothwendige Erwartung und Hoffnung vor ſich finden, und ſich nicht zu der für die Vernunft in moraliſcher Abſicht unentbehrlichen Allgemeinheit ausbreiten können (Pr. 184. f.). So zeigt die pſychologiſche Idee, wir mögen dadurch auch noch ſo wenig von der reinen und über alle Erfahrungsbegriffe erhabenen Natur der menſchlichen Seele einſehen, doch wenigſtens die Unzulänglichkeit dieſer Erfahrungsbegriffe deutlich genug, und führt uns dadurch vom Materialismus ab. So dienen die kosmologiſchen Ideen, durch die ſichtbare Unzulänglichkeit aller möglichen Naturerkenntniſs, die Vernunft in ihren recht-

mäſsigen Nachfragen zu befriedigen, uns vom Naturalismus abzuhalten. Vermittelſt der theologiſchen Idee endlich, da die Naturnothwendigkeit in der Sinnenwelt jederzeit bedingt iſt, indem ſie immer Abhängigkeit der Dinge von andern vorausſetzt, und die unbedingte Nothwendigkeit nur in der Einheit einer von der Sinnenwelt unterſchiedenen Urſache geſucht werden muſs, die Cauſalität aber wiederum, wenn ſie bloſs Natur wäre, niemals das Daſeyn des Zufälligen begreiflich machen könnte, macht ſich die Vernunft vom Fatalismus loſs; und zwar ſowohl von einer blinden Naturnothwendigkeit in dem Zuſammenhange der Natur ſelbſt, ohne erſtes Princip, als auch in der Cauſalität dieſes Princips ſelbſt. So dienen die transſcendentalen Ideen zwar nicht dazu, uns poſitiv zu belehren, aber ſie heben doch die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus auf. Dadurch verſchaffen nun die transſcendentalen Ideen den moraliſchen auſser dem Felde der Speculation Raum, und dieſes erklärt einigermaſsen jene Naturanlage zu den erſtern Ideen (Pr. 185. f.).

21. Es iſt ſehr merkwürdig, daſs der kosmologiſche Vernunftbegriff der Freiheit der einzige unter allen Ideen der reinen ſpeculativen Vernunft, oder reinen theoretiſchen Ideen iſt, dem man objective Realität verſchaffen, oder den man beweiſen kann und der auch eine groſse Erweiterung im Felde des Ueberſinnlichen verſchafft. Allein dieſe Erweiterung betrifft nur die praktiſche Erkenntniſs, d. i. die Beſtimmung des Willens; denn für die theoretiſche Philoſophie iſt er, wie jeder andere Vernunftbegriff, wenn man ihn als Begriff von einem wirklichen Gegenſtande betrachtet, transſcendent, d. i. ein ſolcher, dem

kein angemessenes Beispiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Er mcaht also keinen Gegenstand einer uns möglichen theoretischen Erkenntnifs aus, und kann nur für ein regulatives und zwar blofs negatives Princip der speculativen Vernunft gelten. Es ist also erst die Frage: woher diesem Begriff ausschliefsungsweise eine so grofse Fruchtbarkeit zu Theil geworden sei? Denn die übrigen bezeichnen zwar die leere Stelle für reine mögliche Verstandeswesen, können aber den Begriff von ihnen durch nichts bestimmen. Ohne Kategorien können wir nichts denken. Folglich mufs auch in der Idee der Vernunft von der Freiheit zuerst die Kategorie aufgesucht werden, durch welche sie soll gedacht werden. Dies ist die Kategorie der Caufalität. Nun kann aber dem Vernunftbegriffe der Freiheit, als überschwenglichem Begriffe, keine ihm correspondirende Anschauung untergelegt werden. Allein es mufs dennoch dem Verstandesbegriffe der Caufalität, für dessen Synthesis der Vernunftbegriff der Freiheit das Unbedingte, nehmlich eine absolut erste Caufalität, fordert, zuvor eine sinnliche Anschauung gegeben werden, dadurch ihm zuerst die objective Realität gesichert wird. Nun sind alle Kategorien in zwei Classen, die mathematische und die dynamische, eingetheilt. Die der erstern (die der Gröfse und Qualität) enthalten jederzeit eine Synthesis des Gleichartigen des Bedingten und der Bedingung, in welcher Synthesis das Unbedingte zu dem in der sinnlichen Anschauung gegebenen Bedingten in Raum und Zeit gar nicht kann gefunden werden. Daher auch die Antinomie der Vernunft entsteht, dafs die Totalität der Bedingungen und das Unbedingte weder gefunden, noch aufgegeben werden kann, f. Antinomie, 3. A. Die Kategorien der zweiten Classe (die der Caufalität und Nothwendigkeit eines Dinges) erfordern diese Gleich-

artigkeit gar nicht, weil hier nicht die Anschauung vorgestellt werden soll, sondern nur wie die Existenz des ihr correspondirenden bedingten Gegenstandes zu der Existenz der Bedingung (als im Verstande damit verknüpft) hinzukomme. Und da ist es erlaubt, zu dem durchgängig Bedingten in der Sinnenwelt (sowohl in Ansehung der Causalität als des zufälligen Daseyns der Dinge selbst) das Unbedingte in die intelligibele Welt zu setzen, und die Synthesis transscendent zu machen. Daher auch bei der Antinomie der Vernunft hierüber das Sinnlichbedingte zugleich übersinnlichunbedingt seyn, mithin die mechanisch-nothwendige Causalität des handelnden Wesens, als zur intelligibeln Welt gehörig, zugleich als frei gedacht werden kann, s. Antinomie, 3. B. Nun kömmt es bloss darauf an, dass dieses gedacht werden können in ein wirklichseyn verwandelt werde. Man muss nehmlich zeigen können, dass gewisse Handlungen eine solche Causalität (die intellectuelle, sinnlich unbedingte) voraussetzen, sie mögen nun wirklich, oder auch nur geboten, d. i. objectiv praktisch nothwendig seyn. An wirklich in der Erfahrung gegebnen Handlungen können wir diese Verknüpfung nicht anzutreffen hoffen, weil die Causalität durch Freiheit immer ausser der Sinnenwelt im Intelligibeln gesucht werden muss. Zur Wahrnehmung und Beobachtung sind uns aber bloss Sinnenwesen gegeben. Also bleibt nichts übrig, als etwa ein unwidersprechlicher und zwar objectiver Grundsatz der Causalität, in welchem die Vernunft sich nicht weiter auf etwas Anderes als Bestimmungsgrund der Causalität berufe, wo sie also als reine Vernunft praktisch gefunden werde. Dieser Grundsatz aber bedarf keines Suchens und keiner Erfindung; er ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt, und ist der Grundsatz der Sittlichkeit oder das

moralische Gesetz, dessen Realität ein Axiom ist. Dieses moralische Gesetz beweiset eine Causalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt), die Willkuhr zu bestimmen, d. i. einen reinen Willen, in welchem die sittlichen Gesetze und Begriffe ihren Ursprung haben K. XVIII.). Also ist diese unbedingte Causalität und das Vermögen derselben (die Freiheit), mit dieser aber das zur Sinnenwelt gehörige Wesen als zugleich zur intelligibeln Welt gehörig nicht bloss unbestimmt und problematisch gedacht, s. Freiheit, 26.; sondern sogar in Ansehung des Gesetzes ihrer Causalität bestimmt und assertorisch erkannt worden. Und so ist uns die Wirklichkeit der intelligibeln Welt, und zwar in praktischer Rücksicht bestimmt, gegeben worden. Daher ist nun auch diese Bestimmung, die in theoretischer Absicht, wie dies von allen Ideen gilt, transscendent (überschwenglich) und ohne Object seyn würde, in praktischer Absicht immanent (einheimisch) und constitutiv, indem sie ein Grund der Möglichkeit ist, s. Postulat, 5. (P. 244.). Dergleichen Schritt aber können wir in Ansehung der zweiten dynamischen, d. i. auf das Unbedingte in der Existenz der Naturdinge gehenden, Idee, nehmlich der eines nothwendigen Wesens (Gottes) nicht thun. Wir können zu ihm aus der Sinnenwelt, ohne die Vermittelung der erstern dynamischen Idee, und also zu einer andern als praktischen Absicht, d. i. so zu handeln, als ob ein Gott sei, nicht hinauf kommen, und folglich die Realität dieser Idee auch nur in praktischer Absicht beweisen, (L. 14.). Denn, wollten wir es versuchen, so müssten wir den Sprung gewagt haben, alles Gegebene zu verlassen, und uns zu dem hinzuschwingen, obwohl uns nichts davon gegeben ist, wodurch wir die Verknüpfung eines solchen in-

telligibeln Wesens mit der Sinnenwelt vermitteln könnten (weil das nothwendige Wesen als aufser uns gegeben erkannt werden soll). In Ansehung unsers eigenen Subjects hingegen, so fern es sich (den Willen) durchs moralische Gesetz einerseits als intelligibeles Wesen (vermöge der Freiheit) bestimmt, andererseits aber als nach dieser Bestimmung (des Willens) in der Sinnenwelt thätig, selbst erkennt, ist diese Verknüpfung ganz wohl möglich. Der einzige Begriff der Freiheit verstattet es, dafs wir nicht aufser uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligibele zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden. Denn es ist unsere Vernunft selbst, die sich durchs höchste und praktische Gesetz, und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewufst ist (unsere eigene Person), als zur reinen Verstandeswelt gehörig erkennt, und sogar die Art bestimmt, wie es als ein solches Verstandeswesen thätig seyn kann. So läfst sich begreifen, warum uns in dem ganzen Vernunftvermögen nur das Praktische über die Sinnenwelt hinaus helfen kann, und warum uns allein dieses Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe, die aber eben darum auch freilich nur so weit ausgedehnt werden kann, als es gerade für die reine praktische Absicht nöthig ist (P. 185. ff. M. II, 309.). Da nun auf diese Art der Begriff der Freiheit seine objective Realität (vermittelst der Causalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur, durch ihre in derselben mögliche Wirkung, beweiset: so macht er dadurch die Verknüpfung der reinen Vernunftideen von Gott und Unsterblichkeit mit der Natur und unter einander zu einer Religion möglich. Der Freiheitsbegriff allein kann also die Vernunft, obwohl nur in praktischer Absicht, über diejenigen Grenzen erweitern, innerhalb deren jeder Naturbegriff ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müfste

(M. II, 990. U. 467. f.). So schliesst sich jeder Schritt, den man im praktischen Felde der reinen Vernunft thut, genau und zwar von selbst an alle Momente der Critik der theoretischen Vernunft an, als ob jeder mit überlegter Vorsicht ausgedacht wäre, um nur jener Critik Bestätigung zu verschaffen. Eine solche auf keinerlei Weise gesuchte, sondern (wie man sich selbst davon überzeugen kann, wenn man nur die moralischen Nachforschungen bis zu ihren Principien fortsetzen will) sich von selbst findende genaue Eintreffung der wichtigsten Sätze der praktischen Vernunft mit denen der speculativen bestärkt die Maxime, in jeder Untersuchung seinen Gang mit Offenheit fortzusetzen. Am Ende stimmt auch das Bedenklichste auf eine unerwartete Weise mit demjenigen vollkommen zusammen, was sich ohne Parteilichkeit und Vorliebe für eine Lehre von selbst gefunden hatte. Schriftsteller würden sich manche Irrthümer, manche verlohrne Mühe (weil sie auf Blendwerk gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschliessen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen (P. 190. M. II, 310.).

22. Zum Beschluss will ich zur vollkommenen Unterscheidung der Ideen oder Vernunftbegriffe von den Verstandesbegriffen die Kunstausdrücke anführen, die Kant zu diesem Behuf vorgeschlagen hat. Ideen, in der allgemeinsten Bedeutung, sind, nach einem gewissen (subjectiven oder objectiven) Princip, auf einen Gegenstand bezogene Vorstellungen, sofern sie doch nie eine Erkenntniss desselben werden können. In dieser Bedeutung also, dass sie auf einen Gegenstand bezogen werden, gebrauche man auch das Wort Idee lieber, als das Wort Vernunftbegriff, bei welchem man bloss an den regulativen Gebrauch des Begriffs denke, d. i. daran, dass er ein re-

gulatives Princip für den theoretischen Gebrauch der Vernunft ist. Die Ideen sind nun entweder nach einem blofs subjectiven Princip der Uebereinstimmung der Erkenntnifsvermögen untereinander (der Einbildungskraft und des Verstandes) auf eine innere Anschauung bezogen, und heissen alsdann ästhetische Ideen, z. B. das Reich der Seligen, das Höllenreich, die Ewigkeit, die Schöpfung u. s. w. welche eigentlich Vernunftideen sind, aber so versinnlicht, wie sie der Dichter darstellt. Oder die Ideen sind Vernunftideen, wenn sie nehmlich nach einem objectiven Princip auf einen Begriff bezogen werden, aber doch nie eine Erkenntnifs des Gegenstandes abgeben können. Dergleichen sind nun die transscendentalen Ideen von der Seele, der Welt und Gott, und die so eben angeführten, wenn sie nicht versinnlicht, sondern nur gedacht werden. In diesem Falle sind die Ideen transscendente Begriffe, und von den Verstandesbegriffen, denen jederzeit eine adäquat correspondirende Erfahrung untergelegt werden kann, und die darum immanent heissen, jederzeit unterschieden (U. 239. f. M. II, 749.). Eine ästhetische Idee kann keine Erkenntnifs werden, weil sie eine innere Anschauung der Einbildungskraft ist, der niemals ein Verstandesbegriff adäquat gefunden werden kann. Eine Vernunftidee kann nie Erkenntnifs werden, weil sie einen Begriff vom Uebersinnlichen (dem Unbedingten) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen (adäquat) gegeben werden kann (U. 240. M. II, 750.), s. Exposition, 32.

23. Ästhetische Idee, (*idea aesthetica*), s. Vernunftbegriff, 22., Einbildungskraft 12, f. u. Exemplarisch, 4. Die ästhetische Idee verdient diesen Namen mit Recht, weil, ob sie wohl eigentlich eine Darstellung der Ein-

bildungskraft im innern Sinn ist, doch immer etwas Unbedingtes darstellt, also einen eigentlichen Vernunftbegriff, oder eine Vernunftidee versinnlicht, und ihr gleichsam einen Gegenstand giebt. Dieser Gegenstand, oder die Idee individualisirt, heisst das Ideal. Für die äussere Einbildungskraft oder eine Darstellung im äussern Sinn, sei es auch durch die Natur selbst, erreicht nichts eine solche Vernunftidee. Eben hierdurch entsteht das Gefühl des Erhabenen im Gemüth. Wir drücken uns daher ganz unrichtig aus, wenn wir einen Gegenstand der Natur erhaben nennen; denn das Erhabene zeigt nur etwas zweckmässiges in dem möglichen Gebrauche der Naturanschauungen. Das eigentlich Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten seyn, sondern trifft nur Ideen der Vernunft. Indem nehmlich keine diesen Ideen angemessene Darstellung möglich ist, werden die Ideen durch diese sinnlich dargestellte Unangemessenheit rege gemacht und ins Gemüth zurückgerufen. So kann der weite, durch Stürme empörte Ocean nicht erhaben genannt werden. Sein Anblick ist gräss-lich, und man muss das Gemüth schon mit mancherlei Ideen angefüllt haben, wenn es durch eine solche Anschauung zu einem solchen Gefühl gestimmt werden soll, welches selbst erhaben ist. Das Gemüth wird nehmlich durch eine solche Anschauung angereizt, die Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen zu beschäftigen, die höhere Zweckmässigkeit enthalten (U. 76. f. M. II, 537.). Man kann sagen: Erhaben ist das, in Vergleichung mit welchem alles andere klein ist. Hier sieht man leicht, dass nichts in der Natur gegeben werden könne, so gross es auch von uns beurtheilt werde, was nicht in einem andern Verhältnisse betrachtet bis zum Unendlichkleinen abgewürdigt werden könnte. Und umgekehrt, ist nichts so klein, was sich nicht in Vergleichung mit noch kleinern Maassstäben für unsere Einbil-

dungskraft bis zu einer Weltgröſse erweitern lieſse. Die Teleſkope haben uns die erſtere, die Mikroſkope die letztere Bemerkung zu machen, reichlichen Stoff an die Hand gegeben. Nichts alſo, was Gegenſtand der Sinne ſeyn kann, iſt, auf dieſen Fuſs betrachtet, erhaben zu nennen. Das Gefühl des Erhabenen beruht alſo auf der Unangemeſſenheit der Sinnlichkeit zu der Vernunft als Vermögen der Ideen. In unſerer Einbildungskraft (dem einen Zweige unſrer Sinnlichkeit) liegt nehmlich ein Beſtreben zum Fortſchritt ins Unendliche, in unſerer Vernunft aber ein Anſpruch auf abſolute Totalität, als auf eine reelle Idee. Wenn nun die Dinge der Sinnenwelt für unſer ſinnliches Vermögen der Gröſsenſchätzung (die Einbildungskraft) zu groſs ſind, und die Vernunftidee der abſoluten Totalität durch dieſe Wahrnehmung geweckt, und das Ding in der Natur, das für das Umfaſſen durch unſre Einbildungskraft zu groſs iſt, dennoch hinter der geweckten Idee der abſoluten Totalität gänzlich zurückbleibt, ſo wird dadurch das Gefühl dieſes unſres überſinnlichen Vermögens der Ideen geweckt. Alſo iſt der Gebrauch, den die Urtheilskraft von gewiſſen Gegenſtänden zum Behuf dieſes Gefühls des Erhabenen natürlicher Weiſe macht, nicht aber der Gegenſtand der Sinne ſelbſt, ſchlechthin groſs oder erhaben. Mithin iſt die Geiſtesſtimmung durch eine gewiſſe die reflectirende Urtheilskraft beſchäftigende Vorſtellung, nicht aber der Gegenſtand, erhaben zu nennen (U. 84. M. II, 548.). Erhaben iſt alſo, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweiſet, das jeden Maaſsſtab der Sinne übertrifft (U. 85. M. II, 549.). Wer ſich aber fürchtet, kann über das Erhabene der Natur, inſofern es eine groſse Macht darſtellt, gar nicht urtheilen, denn es iſt unmöglich, an einem ernſtlich gemeinten Schrecken Wohlgefallen zu finden. Man kann aber einen Gegenſtand als furchtbar betrachten, ohne ſich vor ihm zu

fürchten, wenn wir ihn nehmlich als unwiderstehlich für unsre Kraft betrachten, s. Furchtbar (U. 103. M. II, 571, 572.). Der grenzenlose Ocean in Empörung gesetzt u. dergl. wird nur desto anziehender, je furchtbarer er ist, wenn wir uns in Sicherheit befinden, s. Furcht. Und wir nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmafs erhöhen, und ein der Natur weit überlegenes Vermögen in uns entdecken lassen (U. 104. M. II, 573.). An der Unermesslichkeit der Natur, und der Unzulänglichkeit unsers Vermögens, einen der ästhetischen Gröfsenschätzung ihres Gebiets proportionirten Mafsstab zu nehmen, finden wir zwar unsere eigene Einschränkung, gleichwohl aber doch an unserm Vernunftvermögen zugleich einen andern nicht-sinnlichen Mafsstab, welcher die Unendlichkeit selbst als Einheit unter sich hat, gegen den alles in der Natur klein ist, mithin in unserm Gemüthe eine Ueberlegenheit über die Natur selbst in ihrer Unermesslichkeit. Die Natur wird also in unserm ästhetischen Urtheil nicht, so fern sie Furcht erregend ist, als erhaben beurtheilt; sondern weil sie unsere Kraft in uns aufruft, um die Macht der Natur, für uns und unsere Persönlichkeit, doch für keine Gewalt anzusehen, unter die wir uns zu beugen hätten; weil sie also die Einbildungskraft zur Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüth die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung selbst über die Natur sich fühlbar machen kann (U. 104. M. II, 574.). Dieses Princip scheint zwar zu weit hergeholt und vernünftelt, mithin für ein ästhetisches Urtheil überschwenglich zu seyn; allein die Beobachtung des Menschen beweiset das Gegentheil. Denn was ist das, was selbst dem Wilden ein Gegenstand der gröfsten Bewunderung ist? Ein Mensch, der nicht erschrickt, der sich nicht fürchtet, also der Gefahr nicht weicht, zugleich aber mit völliger Ueberlegenheit rüstig zu Werke

geht. Auch im allergesittetsten Zustande bleibt diese vorzügliche Hochachtung für den Krieger; nur dass man noch dazu verlangt, dass er zugleich alle Tugenden des Friedens, Sanftmuth u. s. w. beweise. Denn dadurch wird zugleich die Unbezwinglichkeit seines Gemüths durch Gefahr erkannt. Nach dem ästhetischen Urtheil verdient daher der Feldherr mehr Achtung, als der Staatsmann. Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heilighaltung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat Etwas Erhabenes an sich, und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es sich ausfetzt, und je muthiger es sich hat unter ihnen behaupten können. Ein langer Friede hingegen macht den blossen Handlungsgeist und mit ihm den niedrigen Eigennutz herrschend, und pflegt die Denkungsart des Volks zu erniedrigen (U. 106. M. II, 576.). Wider diese Auflösung des Erhabenen der Macht scheinen zwar wieder andere Beispiele zu streiten. Wir pflegen uns nehmlich Gott im Ungewitter, im Sturm, u. s. w. als im Zorn vorstellig zu machen. Nun würde es Thorheit und Frevel seyn, hierbei die Einbildung einer Ueberlegenheit unseres Gemüths über die Wirkungen und, wie es scheint, gar über die Absichten einer solchen Macht zu haben. Hier scheint kein Gefühl der Erhabenheit unserer eigenen Natur, sondern vielmehr Unterwerfung, Niedergeschlagenheit und Gefühl der gänzlichen Ohnmacht die Gemüthsstimmung zu seyn, die sich für die Erscheinung eines solchen Gegenstandes schickt. In der Religion scheint Niederwerfung und dergleichen das einzig schickliche Benehmen in Gegenwart der Gottheit zu seyn, welches daher auch die meisten Völker angenommen haben und noch beobachten. Allein die Gemüthsstimmung, die dabei zum Grunde liegt, ist auch bei weitem nicht mit der Idee der Erhabenheit einer Religion und ihres Gegenstandes an sich und nothwendig

verbunden. Der Menſch, der ſich wirklich fürchtet, kann die göttliche Gröſse nicht bewundern. Wenn er ſich bewuſst iſt, mit ſeiner verwerflichen Geſinnung wider die Gottheit verſtoſsen zu haben, ſo fehlt ihm die Gemüthsſtimmung zur ruhigen Contemplation und die Freiheit des Urtheils. Nur alsdann, wenn er ſich ſeiner aufrichtigen, gottgefälligen Geſinnung bewuſst iſt, erwecken jene Wirkungen der Macht in ihm die Idee der Erhabenheit des göttlichen Weſens. Denn alsdann erkennt er eine deſſen Willen gemäſse Erhabenheit der Geſinnung bei ſich ſelbſt. Dadurch wird er aber über die Furcht vor ſolchen Wirkungen der Natur, die er nicht als Ausbrüche des Zorns Gottes anſieht, erhoben. Selbſt die Demuth, als unnachſichtliche Beurtheilung ſeiner Mängel, die ſonſt, beim Bewuſstſeyn guter Geſinnungen, leicht mit der Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur bemäntelt werden könnten, iſt eine erhabene Gemüthsſtimmung. S. Religion, 4. (U. 107. ff. M. II, 577.). Die Stimmung des Gemüths zum Gefühl des Erhabenen erfordert demnach eine Empfänglichkeit deſſelben für Ideen; denn eben in der Unangemeſſenheit der Natur zu denſelben beſteht das anziehende Abſchreckende für die Sinnlichkeit. Denn die Vernunft übt durch ihre Ideen eine Gewalt auf die Sinnlichkeit aus, nur um ſie ihrem eigentlichen Gebiete (dem praktiſchen) angemeſſen zu erweitern, und ſie auf das Unendliche hinausſehen zu laſſen, welches für jene ein Abgrund iſt. In der That wird ohne Entwickelung ſittlicher Ideen das für den cultivirten Menſchen Erhabene dem rohen Menſchen bloſs ſchreckhaft vorkommen. Er wird an den Beweisthümern der Gewalt der Natur in ihrer Zerſtörung und dem groſsen Maſsſtabe ihrer Macht, wogegen die ſeinige in Nichts verſchwindet, lauter Gefahr und Noth für den Menſchen ſehen, der ſich darin befinden ſollte. So nannte ein guter und ſonſt verſtändiger Savo-

yischer Bauer alle Liebhaber der Eisgebirge ohne Bedenken Narren. Wer weiss auch, ob er so ganz Unrecht hätte, wenn der Beobachter die Gefahren, denen er sich hier aussetzt, bloss aus Liebhaberei übernimmt, oder um dereinst pathetische Beschreibungen davon geben zu können. Ist aber Belehrung der Menschen die Absicht, so ist es ein anders (U. 110. M. II, 580.). Hierauf gründet sich nun auch die Nothwendigkeit der Beistimmung des Urtheils Anderer vom Erhabenen zu dem unsrigen, welche wir in diesem zugleich mit einschliessen; denn, wenn wir etwas für erhaben erklären, so wollen wir damit nicht sagen, dass es bloss für uns erhaben sey, sondern es für Jedermann seyn sollte. So wir dem gegen das Schöne Gleichgültigen Mangel des Geschmacks vorwerfen, so sagen wir von dem, der bei dem Erhabenen unbewegt bleibt, er habe kein Gefühl. Beides aber fordern wir von jedem Menschen, und setzen es auch an ihm voraus, wenn er einige Cultur hat. Doch findet hier der Unterschied statt, dass wir das erstere geradezu von Jedermann fordern, das zweite aber nur unter der subjectiven Voraussetzung (die wir aber Jedermann anzusinnen uns berechtigt glauben) des moralischen Gefühls. Denn bei dem erstern bezieht die Urtheilskraft die Einbildung bloss auf den Verstand, als Vermögen der Begriffe; bei dem zweiten aber auf die Vernunft, als Vermögen der Ideen (U. 112. M. II, 582.). In der Modalität der ästhetischen Urtheile, dass wir ihnen Nothwendigkeit und Allgemeinheit beilegen, liegt ein Hauptmoment für die Critik der Urtheilskraft. Denn sie macht an ihnen ein Princip *a priori* kenntlich, und hebt sie aus der empirischen Psychologie, in welcher sie sonst unter den Gefühlen des Vergnügens und Schmerzens (nur mit dem nichtssagenden Beiwort eines feinern Gefühls) begraben bleiben würden, heraus, um sie in die Transscendentalphilosophie hinüber zu ziehen (U. 112. M. II, 583.). In Be-

ziehung auf das Gefühl der Lust ist ein Gegenstand entweder angenehm, oder schön, oder erhaben, oder (schlechthin) gut (U. 113. M. II, 584.). Das Angenehme ist, als Triebfeder der Begierden, durchgängig von einerlei Art. Es läfst sich durch nichts, als die Quantität verständlich machen, und gehört zum blofsen Genusse, s. Angenehm. Vom Schönen, s. Schönheit. Das Erhabene ist die Wirkung des Urtheils über die Tauglichkeit des Sinnlichen in der Vorstellung der Natur für einen möglichen übersinnlichen Gebrauch desselben, s. Erhabenheit. Vom Schlechthinguten s. Gutes (U. 113. f. M. II, 585.). Das Erhabene kann man so beschreiben: es ist ein Gegenstand der Natur, dessen Vorstellung das Gemüth bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken (U. 115. M. II. 590.). Das Wohlgefallen am Erhabenen der Natur ist negativ, nehmlich ein Gefühl der Beraubung der Freiheit der Einbildungskraft durch sie selbst, indem sie nach einem andern Gesetze, als dem des empirischen Gebrauchs, zweckmäfsig bestimmt wird. Die Einbildungskraft fühlt nehmlich die Aufopferung ihrer Macht, und zugleich die Ursache, der sie unterworfen wird. Denn die Einbildungskraft ist hier Werkzeug der Vernunft und ihrer Ideen, als solches aber einer Macht, unsre Unabhängigkeit gegen die Natureinflüsse zu behaupten und so das Schlechthingrofse nur in seiner (des Subjects) eigenen Bestimmung zu setzen. Diese Reflexion der ästhetischen Urtheilskraft, die Einbildungskraft zur Angemessenheit mit der Vernunft zu erheben, stellt den Gegenstand für die Vernunft, als Vermögen der Ideen, doch als subjectiv zweckmäfsig vor (U. 117. f. M. II, 594.), s. Schönheit, 7. Der Gegenstand eines reinen und unbedingten intellectuellen Wohlgefallens ist das moralische Gesetz in seiner Macht, die es in uns über alle und jede vor ihm vorhergehen-

de Triebfedern des Gemüths ausübt. Da nun diese Macht sich eigentlich nur durch Aufopferungen ästhetisch-kenntlich macht, welches eine Beraubung ist, obwohl zum Behuf der innern Freiheit, so ist das Wohlgefallen von der ästhetischen Seite (in Beziehung auf Sinnlichkeit) negativ (d. i. wider dieses Interesse), von der intellectuellen Seite aber positiv (mit einem Interesse) verbunden. Hieraus folgt: dass das intellectuelle, an sich selbst zweckmässige oder das Moralischgute, ästhetisch beurtheilt, als erhaben vorgestellt werden müsse, s. Schönheit, 8. (U. 120. M. II, 597.). Ein jeder Affect von der wackern Art ist erhaben, der von der schmelzenden Art aber hat nichts Edeles in sich (erregt nicht Bewunderung), s. Leidenschaft, 10. Daher sind Rührungen auch sehr verschieden. Man hat muthige und zärtliche Rührungen; der Hang zu den letztern heisst Empfindelei und taugt nichts, s. Empfindelei (U. 122. M. II. 599.). Aber auch stürmische Gemüthsbewegungen, sie mögen nun mit Ideen der Religion (als Erbauung) oder mit Ideen, die ein gesellschaftliches Interesse enthalten (als zur Cultur gehörig) verbunden werden, können keinesweges auf die Ehre einer erhabenen Darstellung Anspruch machen, wenn sie nicht eine Gemüthsstimmung zurücklassen, die auf das Bewusstseyn der Stärke und Entschlossenheit zum Uebersinnlichen Einfluss hat. Denn sonst gehören alle diese Rührungen nur zur Motion. Also muss das Erhabene jederzeit Beziehung auf die Denkungsart haben, d. i. auf Maximen, den Vernunftideen über die Sinnlichkeit Obermacht zu verschaffen (U. 123. f. M. II, 600.). Das Gefühl des Erhabenen verliert durch diese abgezogene Darstellungsart nichts; denn die Einbildungskraft fühlt sich durch Wegschaffung der Schranken der Sinnlichkeit unbegrenzt, wodurch eine negative Darstellung des Unendlichen bewirkt wird, die die Seele erweitert. Man

darf auch nicht fürchten, daſs die Ideen der Sittlichkeit zu kraftlos ſeyn möchten, wenn ſie frei von Bildern und kindiſchem Apparat dargeſtellt werden, eher muſs man den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft mäſsigen, wenn die unverkennliche und unauslöſchliche Idee der Sittlichkeit entblöſst von allem Sinnlichen aufgeſtellt wird *), ſ. Sittlichkeit (U. 124. M. II, 601.). Das Wohlgefallen am Erhabenen bekommt durch ſeine allgemeine Mittheilbarkeit ein Intereſſe in Beziehung auf die Geſellſchaft, und gleichwohl wird auch die Abſonderung eines wohlwollenden Gemüths von aller Geſellſchaft als etwas Erhabenes angeſehen, wenn ſie

*) Hiernach kann man beurtheilen, ob mein ſehr achtungswürdiger Freund Blühdorn (Religionsvorträge, meiſtens über Epiſteltexte, nebſt einer Unterſuchung über das Weſen der Beredſamkeit, von Joh. Ernſt Blühdorn, zweitem Prediger an der heil. Geiſtk. in Magd. Magdeburg 1803. 8. S. 22 f.) recht habe, wenn er ſagt: „Da noch die Sinnlichkeit ihre groſsen Anſprüche macht, da der gröſste Theil ſich mehr von ſinnlichen Regungen leiten läſst, ſo müſſen wir uns auch an die untern Erkenntniſsvermögen wenden, und den Trotz der Sinnlichkeit zu beugen ſuchen. Wir folgen ja nur den Winken der Natur. Die Gefühle ſind nichts weiter, als bewegende Kräfte, als ſtarke Anreitze: ſie ſollen als Mittel und Antriebe nur das Herz zum vernünftigen Begehren erwärmen, nur dem Willen die ſittliche Anſtrengung ſeiner Macht, überhaupt die Annahme und Befolgung des Pflichtgebots leichter und angenehmer machen. — Wie ſchwach und unkräftig iſt die Vernunft, wenn es auf die Geneigtheit des Willens ankommt, wie träge und langſam wirkt ſie, zumal wenn die Sinnlichkeit ſo mächtig ankämpft. Oft ſind tauſend noch ſo ſtarke Vernunftgründe nicht vermögend, eine einzige Lieblingsneigung zu beſiegen u. ſ. w.“ Es wird ewig fest ſtehen, daſs das, was der Mechanismus der Sinnlichkeit wirkt, nicht das Sittlichgute iſt, ob es wohl ganz legal ſeyn kann. Die Natur kann ja nicht unſer Muſter in dem ſeyn, wie wir es machen ſollen, den Willen durch ſittliche Ideen gegen die Regungen der Sinnlichkeit zu beſtimmen. Denn wir ſind ja hier im Gebiet des freien Willens, deſſen Natur, als etwas Ueberſinnliches, uns gänzlich unbekannt iſt, und der in der mechaniſchen Natur, die wir kennen, allenfalls einen Typus finden, aber wahrlich nicht ihren Winken folgen kann. Die Achtung fürs moraliſche Geſetz muſs jederzeit frei und ſelbſt gewirkt ſeyn, und ſie iſt es allein, was wir den ſinnlichen Antrieben entgegenſetzen können. Eben weil tauſend Vernunftgründe wirken ſollen, muſs es an dem alleinigen, dem ächtmoraliſchen fehlen, der aber auch freilich nie wie ein mechaniſcher wirken muſs.

auf Ideen beruhet, welche über alles sinnliche Interesse wegsehen, nehmlich auf Mangel an Wohlgefallen an Menschen und nicht auf Misanthropie und Anthropophobie, s. Misanthropie. Falschheit, Undankbarkeit, u. s. w. stehen mit der Idee dessen, was die Menschen seyn könnten, so im Widerspruch, dass die Verzichtthuung auf alle gesellschaftliche Freuden nur ein kleines Opfer zu seyn scheint. Diese Traurigkeit über die Uebel, welche die Menschen sich selbst anthun (welche auf der Antipathie in Grundsätzen beruht) ist, weil sie auf Ideen beruhet, erhaben. Die Betrübniss, nicht die niederschlagende Traurigkeit, kann also auch zu den rüstigen Affecten gezählt werden, wenn sie in moralischen Ideen ihren Grund hat (U. 126. ff. M, II, 604.).

24. Dynamische Idee (*idea dynamica*). Ein dynamischer Verstandesbegriff, in so fern ihn die Vernunft als unbedingt betrachtet, z. B. eine unbedingte Ursache (Gott). Sie ist also die Vernunftidee, die einen dynamischen Begriff des Verstandes zum Inhalt hat. Sie haben das Eigenthümliche, dass wenn sie nicht als Vernunftbegriffe betrachtet werden, die die Einheit der Verstandeshandlung zum Gegenstande haben, sondern als Ideen von wirklich existirenden Gegenständen, eine solche Antinomie der Vernunft entsteht, bei der beide entgegengesetzte Behauptungen mit einander vereinigt werden können, z. B. es giebt einen Gott, als übersinnliche Ursache, es giebt aber keinen Gott, als Naturursache (C. 557.). Die Reihen der Bedingungen sind freilich in so fern alle gleichartig, als man lediglich auf die Erstreckung derselben sieht, nehmlich ob sie der Idee angemessen (z. B. eine Reihe von lauter Ursachen und Wirkungen) sind. Allein der Verstandesbegriff selbst, der diesen Ideen zum Grunde liegt, kann eine Synthesis des Ungleichartigen (z. B. eine über-

sinnliche Ursache zu einer sinnlichen Wirkung) enthalten. Dieses ist der Fall sowohl in der dynamischen Synthesis der Causalverbindung, als in der des Nothwendigen mit dem Zufälligen. Die unbedingte Totalität dieser dynamischen Synthesis ist nun die dynamische Idee (C. 558.). Die dynamische Reihe sinnlicher Bedingungen läfst demnach neben der sinnlichen noch eine ungleichartige Bedingung zu, die nicht ein Theil der Reihe ist. Diese liegt als blofs intelligibel, aufser der Reihe. Dadurch wird nun der Vernunft ein Genüge gethan, und das Unbedingte den Erscheinungen vorgesetzt, ohne die Reihe der Erscheinungen abzubrechen. Denn in dieser Reihe mufs, nach den Verstandesgrundsätzen, jede Bedingung immer wieder bedingt seyn. Daher kann es eine übersinnliche unbedingte Ursache aller Natururfachen in der Welt (Gott) geben, und diese können dabei dennoch immer wieder ihre sinnliche Ursache in der Natur haben (C. 558. M. II. 645.). Die dynamischen Ideen lassen also eine Bedingung der Erscheinungen aufser der Reihe derselben zu, d. i. eine solche, die selbst nicht Erscheinung ist. Jede Erscheinung in einer solchen dynamischen Reihe ist, wie jede Erscheinung überhaupt, durchgängig bedingt; denn der Verstand erlaubt unter Erscheinungen keine Erscheinung, die selbst empirisch unbedingt wäre. Durch die dynamische Idee wird aber jede Erscheinung mit einer empirisch-unbedingten, aber auch nicht sinnlichen Bedingung verknüpft, und so dem Verstande (der eine sinnliche Bedingung fordert) einerseits, und der Vernunft (die das Unbedingte fordert) andererseits Genüge geleistet. Hier wird also die unbedingte Totalität nicht in blofsen Erscheinungen gesucht, wie in der Idee einer Welt. Die dynamischen Ideen sind also allen concreten Begriffen gänz-

lich heterogen, weil das Ganze der Art nach (specifisch) von den concreten Begriffen verschieden ist (L. 142.). Daher können in der Antinomie, zu welcher diese dynamischen Ideen Veranlassung geben, beide entgegengesetzte Sätze wahr seyn. Gott kann z. B. der unbedingte Urheber des Uebersinnlichen seyn, welches in der Erscheinung erscheint, und diese kann dabei dennoch ihre Natururssache haben (C. 559. M. I, 646.). S. übrigens Vernunftbegriff, 21.

25. Dynamischtransscendentale Idee, s. Vernunftbegriff, mathematischtransscendentaler.

26. Kosmologischer Vernunftbegriff, s. Welt u. Kosmologie.

27. Mathematische Idee (*idea mathematica*) Ein mathematischer Verstandesbegriff, in so fern ihn die Vernunft als unbedingt betrachtet, z. B. ein unbedingtes Ganze (die Welt). Sie ist also eine Vernunftidee, die einen mathematischen Begriff des Verstandes zum Inhalt hat. Sie haben das Eigenthümliche, dass wenn sie nicht als Vernunftbegriffe betrachtet werden, die die Einheit der Verstandeshandlung zum Gegenstande haben, sondern als Ideen von wirklich existirenden Gegenständen, eine solche Antinomie der Vernunft entsteht, bei der beide entgegengesetzte Behauptungen als falsch abgewiesen werden müssen, z. B. die Welt hat absolute Grenzen dem Raume und der Zeit nach, und sie ist ein Unbegrenztes dem Raume und der Zeit nach. Die Ursache ist, weil wir für die mathematischtransscendentalen Ideen keinen andern Gegenstand, als den in der Erscheinung haben. Für die dynamischtransscendentalen Ideen sind auch übersinnliche Gegenstände denkbar, z. B. eine übersinnliche Ursache; aber eine übersinnliche Welt

in Raum und Zeit ist ein Widerspruch. Eine Ursache, und auch ein Ganzes, sind als Verstandesbegriffe wohl vom Uebersinnlichen denkbar, aber nicht Verstandesbegriffe mit ihrem Schema, das immer sinnlich ist, z. B. eine Natur ursache in der Zeit, ein Ganzes im Raum und in der Zeit (C. 557. M. I, 643.). Der Verstandesbegriff, der diesen Ideen zum Grunde liegt, enthält lediglich eine Synthesis des Gleichartigen, indem das Gleichartige bei jeder Gröſse, in der Zusammensetzung sowohl als Theilung derselben vorausgesetzt wird. Dieses ist also der Fall, sowohl in der mathematischen Synthesis der Gröſsenverbindung überhaupt, als auch dessen, was Raum und Zeit erfüllt. Die unbedingte Totalität dieser mathematischen Synthesis ist nun die mathematische Idee (C. 558. M. I, 644.). Daher kommt es, daſs in der mathematischen Verknüpfung der Reihen der Erscheinungen keine andere als sinnliche Bedingung hinein kommen kann, d. i. eine solche, die selbst ein Theil der Reihe ist. Da nun alles Sinnliche bedingt ist, so kann es keine unbedingte Grenze geben, weder im Raum noch in der Zeit, und doch kann es auch darin kein Unbegrenztes geben, weil ein Unbegrenztes doch immer ein Unbedingtes seyn würde (C. 558.). Zu diesen Ideen findet indessen eine Annäherung statt, weil das Ganze bloſs der Gröſse (es sei nun extensiv oder intensiv, d. i. dem Grade) nach von den concreten Begriffen verschieden ist (L. 142.). In der Antinomie, zu welcher die mathematischen Ideen Veranlassung geben, müssen also beide dialektische Gegenbehauptungen für falsch erklärt werden. Bei den kosmologischen Ideen nehmlich, die bloſs mathematisch unbedingte Einheit betreffen, wird keine Bedingung der Reihe der Erscheinungen angetroffen, als die auch selbst Erscheinung ist, und als solche mit ein Glied der Reihe ausmacht. Es giebt keinen Theil der Welt,

der durch irgend etwas begrenzt wäre, was nicht im Raum oder in der Zeit wäre (C. 559.). S. übrigens Vernunftbegriff, 21.

28. Mathematischtransscendentaler Vernunftbegriff (*idea mathematicotransscendentalis*). So sollte man die mathematischen Ideen eigentlich nennen, insofern man nicht Ideen eigentlicher mathematischer Begriffe, die construirt werden können, sondern nur der Verstandesbegriffe der Grösse und Qualität, darunter versteht, welche nur darum mathematische heissen, weil sie das Gleichartige betreffen, kurz die Ideen der mathematischen Erzeugung eines Ganzen (L. 142.).

29. Moralische Vernunftbegriffe, s. Moralisch, Wille, Moral, Sittenlehre, Vernunftbegriff, 8.

30. Moralischtransscendente Vernunftbegriffe, s. Wille.

31. Praktische Vernunftbegriffe, s. Wille, Moral, Moralisch, Sittenlehre, u. Vernunftbegriff, 8.

32. Psychologischer Vernunftbegriff, s. Ich, Paralogismus u. Psychologie.

33. Reiner Vernunftbegriff, s. Vernunftbegriff, 2. ff.

34. Sittlicher Vernunftbegriff, s. Wille, Moral, Moralisch, Sittenlehre u. Vernunftbegriff, 8.

35. Theologischer Vernunftbegriff, s. Ideal, Gott u. Theologie.

36. Transscendentaler Vernunftbegriff, s. Vernunftbegriff, 2. ff.

37. Transscendenter Vernunftberiff, s. Vernunftbegriff, 7. ff. 21.

38. Ueberfchwenglicher Vernunftbegriff, f. Vernunftbegriff, 7. ff. 21.

39. Weltbegriff, f. Welt.

Vernunfteinheit,

f. Vernunftbegriff, 1. u. 7. Die Einheit *a priori* durch Begriffe, welche die Vernunft den mannigfaltigen Erkenntniffen des Verftandes giebt (C. 359.). Sie ift die Einheit des Syftems, und dient der Vernunft fubjectiv als Maxime, um fie über alles mögliche empirifche Erkenntnifs der Gegenftände zu verbreiten (C. 708.), f. auch Vernunft. Diefe Einheit wird in dem Vernunftbegriff oder der Idee gedacht; eine folche Vernunfteinheit ift alfo z. B. die Idee des Weltganzen unter dem Namen der Welt, oder die Idee eines Ganzen aller Zwecke in fyftematifcher Verknüpfung unter dem Namen eines Reichs der Zwecke. S. Vernunft u. Vernunftbegriff.

Vernunfterkenntnifs,

Erkenntnifs *a priori*, rationale Erkenntnifs, *cognitio ex principiis*, *cognitio rationalis*, f. Erkenntnifs *a priori* u. aus Principien. Es giebt ein theoretifches, z. B. in der Mathematik und Metaphyfik, f. Mathematik und Philofophie; und ein praktifches, in der Moral, f. Moral (L. 105.), f. Encyclopädie, 7. ff. Ein Vernunfterkenntnifs ift es entweder objectiv, wenn es aus Vernunft oder *a priori* entfprungen ift; oder fubjectiv, wenn man die Vernunfterkenntnifs nicht blofs gelernt, fondern auch felbft aus Gründen *a priori* erkannt hat. Vernunfter-

nunftglaube, πιςις, *fides*, *foi*, s. Fürwahrhalten, 17. So nennt Kant die Erkenntniſs einer Glaubensſache, d. i. eines ſolchen Gegenſtandes, der in Beziehung auf den pflichtmäſsigen Gebrauch der reinen praktiſchen Vernunft *a priori* gedacht werden muſs, ſ. Glaubensſache, 9. Sie iſt eine praktiſche Ueberzeugung (ich bin gewiſs). Gott iſt eine Glaubensſache, denn der pflichtmäſsige Gebrauch der reinen praktiſchen Vernunft macht es jedem Menſchen nothwendig, ſo zu handeln, daſs er ſich dabei *a priori* einen ſolchen heiligen Geſetzgeber ſeiner Pflichten, der zugleich der Schöpfer der Welt iſt, als exiſtirend denken muſs. Anders als ſo kann Gott nicht für uns Object der Erkenntniſs ſeyn, und dieſe Art der Erkenntniſs iſt ein Vernunftglaube. Und zwar heiſst ſie darum ein Glaube, und nicht ein Wiſſen, weil der Begriff von Gott bloſs durch den praktiſchen Gebrauch unſrer Vernunft, d. h. zur Befolgung der moraliſchen Geſetze, derſelben nothwendig gemacht wird, und daher auch zum praktiſchen Gebrauch unbezweifelte Realität hat (M. II, 980. U. 454.). Ein Vernunftglaube iſt demnach nicht bloſs ein ſolcher Glaube, der vernünftig iſt; denn auch der hiſtoriſche Glaube muſs vernünftig ſeyn, weil der letzte Probirſtein der Wahrheit immer die Vernunft iſt; ſondern ein ſolcher Glaube, welcher ſich auf keine andern Data gründet, als die, ſo in der reinen Vernunft enthalten ſind (S. III. 292.).

2. Glaubensſachen *) (*mere credibilia*) ſind

*) Nur ſolche Gegenſtände ſind Sachen des Glaubens, bei denen das Fürwahrhalten nothwendig frei, d. h. nicht durch objective, von der Natur und dem Intereſſe des Subjects unabhängige, Gründe der Wahrheit beſtimmt iſt (L. 106.).

aber nur erkennbare Dinge der einen Art derselben; ausser denselben sind Sachen der Meinung (*opinabilia*) und Thatsachen (im weitesten Sinne des Worts, da es alles, was man wissen kann, *scibilia*, bedeutet) auch erkennbare Dinge (M. II, 981. U. 454.), s. Glaubenssache, Meinungssache u. Thatsache. Glaube im eigentlichsten Verstande, wornach er specifisch oder wesentlich, der Art und nicht bloss dem Grade nach, vom Wissen unterschieden ist, d. i. der Vernunftglaube (um ihn von dem Annehmen auf Anderer Zeugniss, welches doch eigentlich auch ein Wissen seyn kann, oder dem historischen Glauben, zu unterscheiden, s. Leichgläubigkeit) ist eine Fertigkeit, nicht ein Act, nehmlich die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten des für das theoretische Erkenntniss Unzugänglichen oder der Glaubenssachen. Er ist der beharrliche Grundsatz des Gemüths, die nothwendige Bedingung der Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks, wegen der Verbindlichkeit zu demselben, als wahr anzunehmen; obzwar die Möglichkeit dieser Bedingung, aber eben sowohl auch die Unmöglichkeit derselben, von uns nicht eingesehen werden kann (U. 462.). Daher kann der reine Vernunftglaube niemals in ein Wissen verwandelt werden (S. III. 292. L. 110. *)).

3. Kant sagt, dieser Glaube ist ein Vertrauen auf die Verheissung des moralischen Gesetzes, aber nicht als wäre eine solche Verheissung im moralischen Gesetze enthalten, sondern wir legen sie hinein, und zwar aus moralisch-hinreichendem Grunde. Denn ein Endzweck kann durch kein Gesetz der Vernunft geboten seyn, ohne dass diese zugleich die Erreichbarkeit desselben verspreche, wenn gleich theore-

kenntniſſe, die es objectiv ſind, d. i. urſprünglich nur aus der Vernunft des Menſchen entſpringen können, dürfen nur dann auch ſubjectiv Vernunfterkenntniſſe genannt werden, wenn ſie das erkennende Subject aus allgemeinen Quellen der Vernunft, obwohl vielleicht nach der Anweiſung eines Andern, d. i. aus Principien geſchöpft hat (C. 864. f.). Alle Vernunfterkenntniſs iſt entweder die aus Begriffen und heiſst die philoſophiſche, oder aus der Conſtruction der Begriffe und heiſst die mathematiſche (C. 741.). Die letztere kann erlernt und doch auch ſubjectiv Vernunfterkenntniſs ſeyn; weil der Gebrauch der Vernunft hier *in concreto*, in der fehlerfreien Anſchauung *a priori* geſchieht und alle Täuſchung und Irrthum ausſchlieſst (C. 865.). Die Vernunfterkenntniſs muſs man nicht mit der intellectuellen Erkenntniſs verwechſeln. Rationale und intellectuelle ſind nicht einerlei. Denn die Vernunfterkenntniſs oder rationale Erkenntniſs iſt die Erkenntniſs aus Principien und kann ſowohl ſinnlich (ſenſitiv) ſeyn, wie die Mathematik, als intellectuell, wie die Lehre von den Vernunftbegriffen; denn ſie iſt der Erkenntniſs aus der Erfahrung oder der hiſtoriſchen, d.i. aus dem Gegebenen entgegengeſetzt. Die intellectuelle Erkenntniſs (*cognitio intellectualis*) hingegen iſt die Erkenntniſs durch die Vernunft oder den Verſtand, in der weiteſten Bedeutung des Worts; dieſe iſt der ſinnlichen Erkenntniſs (*cognitio ſenſitiva*), d. i. der, welche unter den Geſetzen der Sinnlichkeit ſteht, entgegen geſetzt (C. 336. P. 107*)). Hiernach iſt S. III. §. 3. intellectuell und rational noch nicht gehörig von einander unterſchieden. Auch muſs im Art. Erkenntniſs aus Principien, das Wort intellectuelle weggeſtrichen werden. Das Exempel paſst aber auf beide, weil nehmlich eine Erkenntniſs aus Principen auch

intellectuell, aber auch nicht, seyn kann. Hinter 11, intellectuelle, in eben dem Art. muss es aber statt: aus Principien, heissen: Vernunfterkenntniss. Die philosophische Erkenntniss beruhet zwar auf blossen Begriffen, aber kann nicht nur das Sinnliche (Sensibele) zum Gegenstande haben, oder Vernunfterkenntniss des Sinnlichen (Sensibeln) aus Begriffen, sondern auch ihrem Ursprung nach sinnlich (sensitiv) seyn, und dann ist diese Erkenntniss, wie z. B. in der transscendentalen Aesthetik und der Lehre von den Schematen, ebenfalls nicht intellectuell, sondern sinnlich (sensitiv). Denn die Erkenntniss heisst sinnlich wegen ihrer Erzeugung (*genesis*) (S. III. §. 5). Das Intellectuelle im strengen Sinn, wie es hier genommen wird, bei dem der Vernunft- oder Verstandesgebrauch real (nicht bloss logisch) ist, beruht auf solchen Begriffen von den Objecten und Verhältnissen, die sich aus der Natur der Vernunft oder des Verstandes selbst hervorthun und weder von irgend einem Gebrauch der Sinne abstrahirt sind, noch auch irgend eine Form der sinnlichen Erkenntniss, als einer solchen enthalten (S. III. §. 6. C. 311.), s. Sensitiv. Alle Vernunfterkenntniss endlich ist entweder material und betrachtet irgend ein Object, oder formal und beschäftigt sich bloss mit der Form des Verstandes oder der Vernunft selbst und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt (G. V. I.), s. Encyclopädie, 9. auch Construiren, 14.

Vernunftgebrauch,

s. Construiren, 11, 15. u. Vernunft.

Vernunftglaube,

praktischer Glaube, moralischer Ver-

Guts *)) zwifchen praktifchen Geboten und theoretifchen Zweifeln. Diefer Glaube nun ift der Vernunftglaube, und derjenige ift gläubig, welcher die Vernunftideen von Gott und Unfterblichkeit darum für gültig erkennt, weil er ohne fie die in feiner Denkungsart herrfchende fittliche Vernunftidee für ein Hirngefpinft erklären würde (U. 463. M. II, 986.).

5. Wenn man an die Stelle gewiffer verfehlten Verfuche in der Philofophie ein anderes Princip aufführt und ihm Einflufs verfchaffen will, fo gereicht die Nachweifung der Nothwendigkeit des Fehlfchlagens der alten Verfuche zur Befriedigung (M. II, 987. U. 464. f.). Gott, Freiheit und Seelenunfterblichkeit find diejenigen Aufgaben, zu deren Auflöfung alle Zurüftungen einer Metaphyfik, als ihrem letzten und alleinigen Zweck, abzielen. Nun glaubte man, dafs die Lehre von der Freiheit des Willens nur als negative Bedingung für die praktifche Philofophie nöthig fei, die Lehre von Gott und der Seelenbefchaffenheit hingegen zur theore-

*) Das höchfte Gut, ein überfinnliches Obiect, das in der Welt (nehmlich die Welt nicht blofs auf die kurze Spanne der Erdenzeit befchränkt), aber nicht durch unfer Vermögen, möglich ift, befteht:

a. in der Sittlichkeit oder dem, was durch Freiheit möglich ift;

b. in der gröfsten Glückfeligkeit oder in dem, was nicht blofs auf menfchliche Freiheit, fondern auf die Natur ankommt, und zwar, fofern fie in Proportion der Sittlichkeit ausgetheilt wird. Nun bedarf die Vernunft ein folches abhängiges höchftes Gut, es foll in der Sinnenwelt feyn, und zum Behuf deffelben eine oberfte Intelligenz. Denn der moralifch gute Menfch fieht die Moralität nothwendig für die Bedingung der Glückfeligkeit an; das heifst aber, weil diefe Verknüpfung nicht phyfifch ift und feyn kann, er glaubt an einen vernünftigen, heiligen, gerechten und allgütigen Welturheber (S. III, 289.).

tischen Philosophie gehöre, und für sich und abgesondert (vom Moralischen) dargethan werden müsse. Man kann aber bald einsehen, daſs diese Versuche fehlschlagen muſsten. Denn aus bloſs ontologischen *) Begriffen von Dingen überhaupt läſst sich kein bestimmter Begriff von einem Urwesen machen; und der auf Erfahrung von der physischen Zweckmäſsigkeit der Natur gegründete Begriff konnte wiederum keinen für einen moralischen Gott hinreichenden Beweis abgeben. Auf diesem Wege konnte weder Theologie **) noch Pneumatologie zu Stande ge-

*) Der eigentlich ontologische Beweis für das Daseyn Gottes legte einen bloſs metaphysischen Naturbegriff zum Grunde und schloſs aus dem Begriff des allerrealsten Wesens auf seine schlechthin nothwendige Existenz. Der metaphysisch-kosmologische Beweis, der kein anderer als der umgekehrte ontologische ist, legte unser eigenes im Selbstbewuſstseyn gegebenes Daseyn zum Grunde und schloſs aus der Nothwendigkeit der Existenz irgend eines Dinges auf die durchgängige Bestimmung des allerrealsten Wesens. Die Sophistereien in beiden Schlüssen sind in dem Art. Daseyn, 13. Gang, 1. und Gott, 31—39. aufgedeckt, und können überdem auf den bloſsen gesunden Verstand nicht den mindesten Einfluſs haben (M. II. 994. U. 469.).

**) Theologie ist auch nur lediglich zur Religion nöthig. Das moralische Argument thut folglich das Daseyn Gottes für unsere moralische Bestimmung hinreichend dar. Dadurch verschwindet aber der Anschein eines Widerspruchs mit dem, was im Art. Kategorie, 53. ff. behauptet wird (M. II. 1003. U. 478. f). Man kann nehmlich die Kategorien allerdings gebrauchen, über übersinnliche Gegenstände zu denken, denn ohne die Kategorien kann man gar nicht denken, aber man kann durch sie die übersinnlichen Gegenstände nicht, im strengen Verstande des Worts, erkennen, so wie man die Gegenstände des eigentlichen Wissens, die Thatsachen, kurz die Gegenstände der Natur, erkennt. Durch den Begriff der Causalität z. B. erkenne ich einen Cörper und einen Menschen, wenn ich mir für den ersten eine bewegende Kraft und für den andern einen Verstand als die Ursache der Veränderungen, die sie hervorbringen, denke. Lege ich nun beides, die bewegende Kraft und den Verstand, einem übersinnlichen Wesen in praktischer Absicht bei, so kann ich das denken, es kann auch Realität haben, aber ich erkenne dadurch nichts. — Es ist also wohl eine Ethikotheologie und Physikotheologie, aber keine theologische Ethik und theologische Physik möglich (M. II, 1004. U. 479. ff.).

tiſch ungewiſs, und hiermit auch das Fürwahrhalten *) der einzigen Bedingungen berechtige, unter denen ſich unſere Vernunft die Erreichbarkeit allein denken kann. Das Wort *Fides* **), Vertrauen, ſ. Hebr. 11, 1., drückt dieſes auch ſchon aus; und es kann nur bedenklich ſcheinen, wie dieſer Ausdruck und dieſe beſondere Idee in die moraliſche Philoſophie hineinkomme, da ſie allererſt mit dem Chriſtenthum eingeführt worden, und die Annahme derſelben vielleicht nur eine ſchmeichleriſche Nachahmung der Sprache deſſelben zu ſeyn ſcheinen dürfte. Aber das iſt nicht der einzige Fall, da dieſe wunderſame Religion in der gröſsten Einfalt ihres Vortrages die Philoſophie mit weit beſtimmtern und reinern Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als dieſe bis dahin hatte liefern können, die aber von der Vernunft frei gebilligt, und als ſolche angenommen werden, auf die ſie wohl von ſelbſt hätte kommen und ſie einführen können und ſollen (U. 462. *)).

*) Das Fürwahrhalten iſt überhaupt von zweifacher Art: ein gewiſſes oder ein ungewiſſes. Das gewiſſe Fürwahrhalten oder die Gewiſsheit iſt mit dem Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit verbunden; das ungewiſſe dagegen oder die Ungewiſsheit, mit dem Bewuſstſeyn der Zufälligkeit oder der Möglichkeit des Gegentheils. Das letztere iſt hinwiederum entweder ſowohl ſubjectiv als objectiv unzureichend, oder zwar objectiiv unzureichend, aber ſubjectiv zureichend. Jenes heiſst Meinung, dieſes muſs Glaube genannt werden (L. 98.). Das Glauben iſt alſo kein beſonderer Erkenntniſsquell. Es unterſcheidet ſich durch das Verhältniſs, was es als Erkenntniſs zum Handeln hat. Ein Kaufmann, der etwas unternimmt, muſs glauben, d. i. ſeine Meinung muſs zur Unternehmung aufs Ungewiſſe zureichend ſeyn (L. 102. *).

**) Eigentlich Treue im Vertrag oder ſubjectives Zutrauen zu einander, daſs Einer dem Andern ſein Verſprechen halten werde — Treue und Glauben; Treue, wenn der Vertrag gemacht iſt, Glauben, wenn man ihn ſchlieſsen ſoll. Nach der Analogie iſt die praktiſche Vernunft gleichſam der Promittent, der Menſch der Promiſſar, das erwartete Gute aus der That das Promiſſum (L. 104. *) f.)

4. Der Glaube (schlechthin so genannt) ist ein Vertrauen zu der Erreichung einer uns von der Vernunft zur Pflicht gemachten Absicht. Dieser Glaube also, der sich auf besondere Gegenstände bezieht (die einzigen für uns denkbaren Bedingungen der Möglichkeit der Ausführung jener Absicht), die nicht Gegenstände des möglichen Wissens oder Meinens sind, ist ganz moralisch. Er ist ein freies *) Fürwahrhalten, welches nur in praktischer *a priori* gegebener Absicht nöthig ist, nehmlich der Bedingungen unsrer Bewirkung des höchsten Guts (als unsrer durch das Moralgesetz gebotenen Bestimmung). Dieses Fürwahrhalten ist also in der Vernunft (obwohl nur in Ansehung ihres praktischen Gebrauchs) für die Absicht derselben hinreichend gegründet. Denn ohne dieses Fürwahrhalten schwankt die moralische Denkungsart bei dem Verstoss gegen die Aufforderung der theoretischen Vernunft zum Beweise (der Möglichkeit des Objects der Moralität, nehmlich des höchsten

*) Dieser Glaube ist die Nothwendigkeit, die objective Realität eines Begriffs (vom höchsten Gut), d. i. die Möglichkeit seines Gegenstandes, als *a priori* nothwendigen Objects der Willkühr anzunehmen. Wenn wir bloss auf Handlungen sehen, so haben wir diesen Glauben nicht nöthig. Wollen wir aber durch Handlungen uns zum Besitz des dadurch möglichen Zwecks erweitern, so müssen wir annehmen, dass dieser durchaus möglich sei. Ich kann also nur sagen: Ich sehe mich durch meinen Zweck nach Gesetzen der Freiheit genöthigt, ein höchstes Gut in der Welt als möglich anzunehmen, aber ich kann keinen Andern durch Gründe zu dieser Annahme nöthigen; darum heisst es ein freies Fürwahrhalten, ein freier Glaube. — Der Vernunftglaube kann also nie aufs theoretische Erkenntniss gehen; denn da ist das objectiv unzureichende Fürwahrhalten bloss Meinung. Er ist bloss ein Voraussetzen der Vernunft in subjectiver, aber absolutnothwendiger praktischer Absicht. Die Gesinnung nach moralischen Gesetzen führt auf ein Object der durch reine Vernunft bestimmbaren Willkühr. Das Annehmen der Thunlichkeit dieses Objects und also auch der Wirklichkeit der Ursache dazu ist ein moralischer Glaube oder ein freies und in moralischer Absicht der Vollendung seiner Zwecke nothwendiges Fürwahrhalten (L. 104.*)).

bracht werden, weil die Prädicate Gottes und der Seele ihre Realität nicht in der Erfahrung beweiſen können. Nur allein das moraliſche Geſetz, durch ſein Gebot des höchſten Guts, macht Freiheit des Willens zur Bedingung des wirklich vorhandenen *) moraliſchen Handelns oder Strebens nach dem höchſten Gut, und Gott und Unſterblichkeit zur Bedingung der Erreichung des höchſten Guts (U. 465. f. M. II, 988.). Alſo liegt der Grund der auf dem bloſs theoretiſchen Wege verfehlten Abſicht darin, daſs von dem Ueberſinnlichen auf dieſem Wege gar kein Erkenntniſs möglich iſt (U. 466. f. M. II, 989.), ſ. Vernunftbegriff, 21. Daher heiſst nun auch der Vernunftglaube, der auf dem Bedürfniſs des Gebrauchs der Vernunft in praktiſcher Abſicht beruht, ein Poſtulat der Vernunft (welches weder eine Vorausſetzung iſt, die man unbewieſen zugeben ſoll, noch eine Einſicht, welche aller logiſchen Forderung zur Gewiſsheit Genüge thäte, ſondern) weil dieſes Fürwahrhalten (wenn in dem Menſchen nur alles moraliſch gut beſtellt iſt) dem Grade nach keinem Wiſſen nachſteht, ob es gleich der Art nach davon völlig unterſchieden iſt. Zur Feſtigkeit des Glaubens gehört das Bewuſstſeyn ſeiner Unveränderlichkeit. Den Satz: es iſt ein Gott, kann nie Jemand widerlegen, davon kann ich völ-

*) Alles Fürwahrhalten muſs ſich auf Thatſachen, auf etwas wirklich vorhandenes, gründen, wenn es nicht völlig grundlos seyn soll. Eine ſolche Thatſache iſt nun das moraliſche Geſetz in unſrer Vernunft, es iſt eine gewiſſe Erkenntniſs, und zwar gänzlich *a priori*, und die moraliſche Handlung zufolge dieſes Geſetzes iſt etwas in der ſinnlichen Welt oder Natur. Dieſe Thatſachen gehören zum Freiheitsbegriff, einem überſinnlichen Princip in uns ſelbſt, und ſetzen die objective Realität der Freiheit auſser Zweifel, obgleich dieſe Realität nicht erkennbar iſt. Die übrigen Thatſachen gehören zum Naturbegriff entweder *a priori*, oder *a poſteriori* (M. II, 992. U. 469.).

lig gewiſs ſeyn. Der Vernunftglaube iſt alſo nicht, wie der hiſtoriſche, veränderlich (S. III, 291. ff.).

Vernunftlehre,

Logik, Kanonik, *logica*, *logique*. Aus dem, was gleich im Eingang zum Art. Logik bereits über dieſe Wiſſenſchaft geſagt worden iſt, laſſen ſich noch folgende weſentliche Eigenſchaften derſelben herleiten:

1. Sie iſt eine Vernunftwiſſenſchaft und zwar nicht der bloſsen Form, ſondern der Materie nach, da ihre Regeln nicht aus der Erfahrung hergenommen ſind, und da ſie zugleich die Vernunft zu ihrem Objecte hat; aber ſie iſt doch nicht die einzige Vernunftwiſſenſchaft, wie ſie einige (*philoſophia rationalis*) genannt haben, wie Wolf (*Introd. in philoſ. lib.* II. *c.* I. §. II. p. 100.) nach Schneider, Syrbius und Gerhard. Der deutſche Name Vernunftlehre, den Thomaſius und Lohmann gebraucht haben, drückt wörtlich Lehre von dem Vernunftgebrauch überhaupt aus; er iſt ſehr ſchicklich gewählt, denn ſie iſt eine Selbſterkenntniſs des Verſtandes oder der Vernunft (L. 7.).

2. Sie iſt als eine der Materie und der Form nach rationale oder Vernunftwiſſenſchaft auch eine Doctrin, d. i. eine demonſtrirte Theorie. Denn da ſie ſich nicht mit dem gemeinen und als ſolchen bloſs empiriſchen Vernunftgebrauche, ſondern lediglich mit den allgemeinen und nothwendigen Geſetzen des Denkens überhaupt beſchäftigt: ſo beruhet ſie auf Principien *a priori*, aus denen alle ihre Regeln als ſolche abgeleitet und bewieſen werden können, denen alle Erkenntniſs der Vernunft gemäſs ſeyn muſs. Da-

durch, dafs die Logik als eine folche Wiffenfchaft *a priori*, oder als eine Doctrin für einen Kanon (Gefetz) des Vernunftgebrauchs zu halten ift, daher fie auch Epikur die Kanonik nannte, unterfcheidet fie fich wefentlich von der Aefthetik des Schönen, die als blofse Critik des Gefchmacks keinen Kanon, fondern nur eine Norm (Mufter oder Richtfchnur blofs zur Beurtheilung) hat. Diefe Aefthetik nehmlich enthält die Regeln der Uebereinftimmung des Erkenntniffes mit den Gefetzen der Sinnlichkeit; die Logik dagegen die Regeln der Uebereinftimmung des Erkenntniffes mit den Gefetzen der Vernunft (L. 7. f.).

3. Noch haben weder Dichter noch Redner ein entfcheidendes Urtheil über Werke des Gefchmacks fällen können. Der Philofoph Baumgarten in Frankfurt hatte den Plan zu einer Aefthetik des Schönen, als Wiffenfchaft, gemacht, f. Aefthetik 16. und Baumgarten. Da fie aber nicht wie die Logik Regeln *a priori* zur hinreichenden Beftimmung des Urtheils angiebt, fo hat fie Home richtiger Critik genannt. Die Logik ift alfo mehr als blofse Critik, wie man fie auch bisweilen genannt haben foll (Walch philof. Lex. Art. Vernunftlehre); fie ift ein Kanon, der nachher zur Critik dient, d. h. zum Princip der Beurtheilung alles Vernunftgebrauchs überhaupt, wiewohl nur ihrer Richtigkeit in Anfehung der blofsen Form, da fie kein Organon, d. i. Werkzeug zur Entdeckung der Wahrheit (oder eine *philofophia inftrumentalis*, wie fie manche genannt haben) ift, fo wenig als die allgemeine Grammatik (ein Werkzeug zur Erlernung der Sprachen) (L. 8. f.).

4. Man theilt die Logik in die Analytik (*analytica*) und Dialektik (*dialectica*) ein. Zu diefer Eintheilung legte fchon Parmenides den Grund durch feine Eintheilung der Philofophie

in die κατα ἀληθειαν (nach der Wahrheit) und die κατα δοξαν (nach dem Schein). Die Analytik handelt von den Handlungen des Verstandes, welche wir beim Denken überhaupt ausüben; wollte man diese blofs theoretische und allgemeine Doctrin zu einer praktischen Kunst, d. h. zu einem Organon brauchen, so würde sie Dialektik werden, eine Logik des Scheins (*ars sophistica, disputatoria*), welche die blofse logische Form gebraucht, über den Inhalt der Erkenntnifs etwas auszumachen. Diese Dialektik wurde in vorigen Zeiten mit grofsem Fleifse studirt, sie trug falsche Grundsätze unter dem Scheine der Wahrheit vor, und suchte diesen gemäfs Dinge dem Scheine nach zu behaupten; bei den Griechen waren die Dialektiker die Sachwalter und Redner, welche das Volk nach Gefallen durch den von ihnen erregten Schein leiten konnten. In der Logik wurde sie auch eine Zeitlang unter dem Namen der Disputirkunst vorgetragen, und so lange war alle Logik und Philosophie die Cultur gewisser geschwätziger Köpfe zur Erregung des Scheins. Es ist daher besser, wenn man unter Dialektik die Wissenschaft der Regeln versteht, wornach wir erkennen können, dafs etwas mit den formalen Regeln der Criterien der Wahrheit, welche die Analytik lehrt, nicht übereinstimmt. In dieser Bedeutung ist die Dialektik ein Katarktikon der Vernunft (L. 10. ff.). Die Eintheilung der Vernunftlehre in theoretische (*logica theoretica docens*) und praktische (*logica practica utens*) ist unrichtig (L. 13.), s. Logik, praktische. Rüdiger hat sie so eingetheilt. Aber man kann sagen, dafs die Logik einen dogmatischen und technischen Theil habe; der erstere würde die Elementarlehre, der letztere die Methodenlehre heifsen können. In beiden Theilen wird aber weder auf ein besonderes Object noch Subject Rücksicht genommen (L. 13.).

5. Die jetzige Vernunftlehre schreibt sich her von Aristoteles Analytik. Dieser Philosoph kann als der Vater der Logik angesehen werden; er trug sie als Organon vor und theilte sie ein in Analytik und Dialektik; seine Lehrart ist sehr scholastisch, d. i. angemessen den Fähigkeiten und der Cultur derer, die das Erkenntniss der logischen Regeln als eine Wissenschaft behandeln wollen. Daher entwickelt er die allgemeinsten Begriffe. Uebrigens hat die Logik von Aristoteles Zeiten her an Inhalt nicht viel gewonnen und das kann sie ihrer Natur nach auch nicht; aber sie kann wohl gewinnen an Genauigkeit, Bestimmtheit und Deutlichkeit. Es giebt nur wenige Wissenschaften, die in einen beharrlichen Zustand kommen können, wo sie nicht mehr verändert werden. Die Logik und Metaphysik gehört zu diesen Wissenschaften. Aristoteles hatte keinen Moment des Verstandes ausgelassen (L. 17. f.).

6. Von Lamberts Organon (Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein durch J. H. Lambert. Zwei Bände. Leipzig, 1764, 8.) glaubte man zwar, dass es die Vernunftlehre sehr vermehren würde; aber es enthält weiter nichts mehr als nur subtilere Eintheilungen. Unter den neuern giebt es zwei, welche die allgemeine Logik in Gang gebracht haben: Leibnitz (*Gothofr. Guill. Leibnitii Opera Omnia, stud. Lud. Dutens. Tom. II. P. I. Geneuae* 1768, 4.) und Wolf (*Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata — autore Christiano Wolfio. Francof. et Lipsiae*, 1728, 4.). Malebranche (*La recherche de la vérité, par N. Malebranche, 4. Tomes, à Paris*, 1749. 8.) und Locke, s. Locke, haben keine eigentliche Logik abgehandelt, da sie auch vom Inhalte der Erkenntniss und vom Ur-

sprung der Begriffe handeln. Die allgemeine Logik von Wolf ist die beste, welche man hat; einige haben sie mit der Aristotelischen verbunden, wie z. B. Reusch (*Jo. Petri Reuschii Systema logicum antiquiorum atque recentiorum item propria praecepta exhibens*, 4. *edit. a Christ. Frid. Polzio, Jenae* 1760, 8). Baumgarten, ein Mann, der hierin viel Verdienste hat, commentirte die Wolfische Logik (*Acroasis Logica*). Meier commentirte wieder über Baumgarten. Auch Crusius gehört zu den neuern Logikern. Doch seine Logik enthält metaphysische Grundsätze. Die jetzigen Zeiten haben eben keinen berühmten Logiker hervorgebracht, und wir brauchen auch zur Vernunftlehre keine neue Erfindungen (L. 17. ff.).

7. Die Vernunftlehre ist zwar keine allgemeine Erfindungskunst und kein Organon der Wahrheit, keine Algebra, mit deren Hülfe sich verborgene Wahrheiten entdecken liessen. Wohl aber ist sie nützlich und unentbehrlich als eine Critik der Erkenntniss; oder zur Beurtheilung der gemeinen sowohl als speculativen Vernunft, nicht um sie zu lehren, sondern nur um sie correct und mit sich selbst übereinstimmend zu machen. Denn das logische Princip der Wahrheit ist:

> Uebereinstimmung des Verstandes mit seinen eigenen allgemeinen Gesetzen

(L. 17.).

Vernunftschluss,

s. Schluss, 4. ff. Ich will hier nur noch einige Bemerkungen über Flatts (Fragm. Bemerk. S. 93. ff.) Einwürfe gegen Kants Behauptungen,

die Vernunftſchlüſſe betreffend, machen. „Warum die Vernunftſchlüſſe nur der Relation nach (in kategoriſche. hypothetiſche und disjunctive), nicht aber nach den übrigen Momenten eingetheilt werden können (L. 190.), ſagt Flatt, ſieht man nicht ein." Im Art. Schluſs, 5. iſt dies aber gezeigt worden. „Iſt jeder mittelbare Schluſs ein Urtheil, wodurch ein mittelbares Verhältniſs der Begriffe mittelbar vorgeſtellt wird, ſo müſſen Vernunftſchlüſſe eben ſo gut, als die Urtheile, nach allen 4 Momenten eingetheilt werden können." Allein die Eintheilung der Vernunftſchlüſſe kann doch nur das Specifiſche derſelben treffen, alſo nicht diejenige Beſchaffenheit derſelben, daſs ſie Urtheile, ſondern die, daſs ſie ein mittelbares Verhältniſs der Begriffe vorſtellen; und da giebt es nur drei Arten eines ſolchen Verhältniſſes, nach den Kategorien per Relation. Die übrigen Kategorien geben nehmlich gar keine Ableitung der Begriffe von einander zu denken, worauf hier aber alles ankommt.

2. Flatt meint, was die Verneinung der Eintheilung der Vernunftſchlüſſe nach dem Verſtandesbegriffe der Quantität betreffe, ſo folge nicht, daſs die Eintheilung der Schlüſſe nach den Momenten des Denkens überhaupt bloſs vom Oberſatz ausgehen müſſe; er will die Eintheilung durch den Schluſsſatz beſtimmen. Allein die Quantität des Schluſsſatzes kann zwar wohl verſchiedene Arten von Urtheilen, aber nicht ſolcher als Vernunftſchlüſſe oder mittelbar abgeleiteter Urtheile geben. Denn dabei kommt es auf die Art der mittelbaren Ableitung an, folglich auf die Quantität der Bedingung, die aber immer allgemein ſeyn muſs, und daher keine Eintheilung giebt.

Vernunfturtheil,

iudicium rationatum, ein ſolches Urtheil, welches als der Schluſsſatz von einem Vernunftſchluſſe, folglich als *a priori* gegründet, gedacht wird. Es iſt wohl zu unterſcheiden von einem vernünftelnden Urtheil (*iudicium ratiocinans*), ſo kann ein jedes Urtheil heiſsen, das ſich als allgemein ankündigt; denn in ſo fern kann es zum Oberſatz in einem Vernunftſchluſſe dienen (U. 231. *) C. 364.), ſ. Vernunft und Vernunftbegriff. Dies Urtheil heiſst ſo nach ſeinem Urſprung.

Vernunftwahrheit,

veritas ex ratione orta. Eine Wahrheit, die aus bloſser Vernunft, unabhängig von aller Erfahrung, entſpringt. Es iſt alſo hierbei nicht die Rede davon, daſs die Wahrheit vernünftig ſei, denn ſonſt könnte ſie nicht Wahrheit ſeyn; ſondern daſs das Erkenntniſsvermögen allein die Quelle ſei, aus welcher dieſe Wahrheit entſpringt, es ſei nun das ſinnliche, oder das intellectuelle, daher enthält nun die Metaphyſik keine andern als Vernunftwahrheiten.

2. Die Vernunftwahrheiten ſind entweder mathematiſche, wenn ſie aus dem ſinnlichen Erkenntniſsvermögen durch Conſtruction der Begriffe entſpringen; oder philoſophiſche, wenn ſie aus dem intellectuellen Vermögen entſpringen, oder doch ſo aus dem ſinnlichen Erkenntniſsvermögen, daſs ſie bloſs durch Begriffe erkennbar ſind. Mathematiſche Vernunftwahrheiten kann man auf Zeugniſſe zwar glauben, weil Irrthum hier nicht leicht möglich iſt und leicht ent-

deckt werden kann. Aber durch Zeugnisse Anderer kann doch kein Wissen derselben entstehen. Philosophische Vernunftwahrheiten lassen sich aber auch nicht einmal glauben; sie müssen lediglich gewusst werden; denn Philosophie leidet keine Ueberredung, und hier ist nicht nur leicht ein Irrthum möglich, sondern es giebt hier sogar einen uns unvermeidlich anhängenden Schein, der schwer aufzudecken ist, und daher den getäuscht haben kann, dem wir glauben möchten. Und was insbesondere die Gegenstände des praktischen Vernunfterkenntnisses in der Moral — die Rechte und Pflichten — betrifft: so kann in Ansehung dieser eben so wenig ein blosses Glauben statt finden. Man muss völlig gewiss seyn, dass etwas recht oder unrecht, pflichtmäsig oder pflichtwidrig oder erlaubt sei. Aufs Ungewisse darf man in moralischen Dingen nichts wagen; — nichts auf die Gefahr des Verstoßes gegen das Gesetz beschliessen. Der Richter darf z. B. das Verbrechen des Angeklagten nicht bloss glauben, um ihn zu bestrafen (L. 105.), s. Wissen.

Kant Logik, Einleit. IX. S. 105.

Vernunftwissenschaft,

rationale Wissenschaft, Wissenschaft schlechthin, *scientia rationalis.* So heisst eine Wissenschaft, wenn sie *a priori* oder durchs Erkenntnissvermögen selbst ist. Sie ist der historischen oder Erfahrungs-Wissenschaft entgegengesetzt. Alle Wissenschaften sind nehmlich entweder historische oder Vernunft-Wissenschaften (L. 109.). Die letztern sind entweder Vernunftwissenschaften durch Construction der Begriffe und heissen dann Mathematik, oder durch blosse Begriffe, und heissen Philosophie. So

sind die allgemeine Logik und die Metaphysik solche Vernunftwissenschaften. Wie reine Vernunftwissenschaft möglich sei? diese Frage untersucht die Critik der reinen Vernunft.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mellin, George Samuel Albert,

Encyclopädisches Wörterbuch Der Kritischen Philosophie Oder Versuch Einer Fasslichen und Vollständigen Erklärung Der In Kants Kritischen Und Dogmatischen Schriften Enthaltenen Begriffe und Sätze Mit Nachrichten, Erläuterungen Und Vergleichungen Aus Der Geschichte Der Philosophie Begleitet, Bd.: Bd. 5, Abth. 2

(1803)

Coburg, Landesbibliothek -- B II 8
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916244-4